Johannes Mensings Lehre von der Erbsünde und Rechtfertigung.

Mit einer Einleitung über Mensings Leben und Schriften.

Inaugural-Dissertation,

welche

nebst den beigefügten Thesen

mit

Genehmigung der Hohen evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Breslau

zur

Erlangung der theologischen Licentiatenwürde

am

Sonnabend, den 19. Dezember 1903, vormittags 11 Uhr

in der

Aula Leopoldina der Universität

ACAD. LEOPOLD. BIBL.

öffentlich verteidigen wird

Alexander Warko,
Kandidat der Theologie.

Opponenten:

Herr cand. th. **Georg Hildebrand** } z. Z. in Naumburg a. Qu.
Herr cand. th. **Johannes Harder** }

Breslau 1903.
Druck der Breslauer Genossenschafts-Buchdruckerei, E. G. m. b. H.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548201_0133

Die katholische Polemik im Zeitalter der Reformation ist ein protestantischerseits noch wenig bearbeitetes Gebiet der Kirchen- und Dogmengeschichte. Von Lämmer ist sie zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung gemacht worden.[1]) Doch ist die Aufgabe in der von ihm gewählten Form zu umfassend gestellt, als dass sie erschöpfend hätte behandelt werden können,[2]) zudem lässt Lämmers Darstellung der einzelnen Lehrpunkte die dogmengeschichtliche Orientierung vermissen.

Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, nur für einen der zahlreichen Gegner unsrer Reformatoren, den Dominikaner Johannes Mensing, das gesamte uns zur Verfügung stehende biographische und bibliographische Material zusammenzustellen — eine wirkliche Biographie und Charakterzeichnung zu geben, ist infolge des Mangels an hinreichenden Nachrichten unmöglich[3]) — und dann zu zeigen, wie sich dieser katholische Theologe mit den von

---

[1]) Lämmer: Die vortridentinische katholische Theologie des Reformationszeitalters. 1858.

[2]) Welche Menge an Stoff hier zu bewältigen ist, zeigen u. a. die Andeutungen von N. Paulus im „Katholik" 1892. I. pg. 544ss, 1893 II. 213ss.

[3]) Eine in der Benutzung der vorhandenen Quellen fast durchweg zuverlässige Zusammenstellung der uns bekannten Daten aus dem Leben Mensings bietet N. Paulus im „Katholik" 1893 II. pg. 21—35 und 120—139.

ihm am ausführlichsten bekämpften protestantischen Lehren von Erbsünde und Rechtfertigung auseinandergesetzt hat.

Der dogmengeschichtliche Wert einer derartigen Untersuchung besteht für uns protestantische Theologen vor allem darin, dass sie uns das Verständnis der Theologie unserer Reformatoren erleichtert. Wollen wir die theologische Polemik Luthers und vor allem Melanchthons geschichtlich verstehen, so werden wir uns zunächst die Anschauungen der Männer zu vergegenwärtigen haben, gegen die ihre Polemik gerichtet war. Dazu gehören zwar in den Anfängen der Reformation vor allem die Scholastiker der Vergangenheit. Aber wie sich Luther weiterhin mit gleichzeitigen katholischen Theologen wissenschaftlich auseinandersetzt,[1]) so ist auch Melanchthons bedeutendste antikatholische Schrift, die Apologie der Confessio Augustana, durchaus gegen die Angriffe der zeitgenössischen Gegner gerichtet.[2])

Gelegentlich der Untersuchung einiger Stellen aus der Apologie hat deshalb Stange im Gegensatz zu der bisher in der Erklärung der Apologie üblichen Methode die Forderung erhoben, zunächst die katholische Theologie der Reformationszeit darzustellen und zuzusehen, wie von da aus die Polemik Melanchthons zu verstehen ist.[3]) Er verlangt, dass man sich bei der Auslegung der Apologie nicht lediglich auf die exegetische Behandlung des Textes beschränkt, man habe vielmehr auch auf die Faktoren Rücksicht zu nehmen, die bei der Entstehung der Urkunde mitgewirkt haben. Es sei zunächst die Frage zu stellen: gegen wen polemisiert Melanchthon? Und um die Vertreter der Anschauungen zu finden, gegen die sich Melanchthons Ausführungen richten, müsse man sich an die Männer wenden, „welche in ernster Arbeit mit den dogmatischen

[1]) Vgl. Rationis Latomianae confutatio. Weim. Ausg. VIII. 36ss.

[2]) Müller: Symb. Bücher: 56_{35}, 57_{42}, 59_{51}, 60_{3}, 61_{7}, 74_{79}, 94_{62} u. ö.; vgl. die nonnulli 72_{71} und quidam 73_{73}. — Die Seiten werden nach Rechenberg zitiert, die Paragraphen nach Müller.

[3]) Neue Kirchl. Zeitschr. 1899, pg. 182ss und 543ss.

Gedanken Luthers und Melanchthons sich auseinandergesetzt haben und welche zugleich Begabung genug besassen, über die eigentlichen Probleme der Reformation mitzureden".

Zu diesen theologischen Gegnern unsrer Reformatoren gehört neben Männern wie Fisher von Rochester, Berthold von Chiemsee, Schatzger, Dietenberger u. a. auch Johannes Mensing. Zwar ist er von Luther sowohl wie von Melanchthon nie einer Antwort gewürdigt worden. Erwähnt wird er in ihren Schriften so gut wie gar nicht. Aber eine Darstellung seiner Theologie wird doch zeigen, dass er, obwohl ebensowenig wie die meisten seiner katholischen Mitkämpfer fähig, dem Standpunkte seiner Gegner innerlich gerecht zu werden, doch immer noch eher als ein Eck oder Cochlaeus imstande war, in eine theologische Debatte mit den Führern der Reformation einzutreten. Eine Zeichnung seiner Erbsünden- und Rechtfertigungslehre kann bei der Wichtigkeit gerade dieser beiden Lehrpunkte für die damaligen theologischen Debatten uns einen Blick tun lassen in die theologische Gedankenwelt der Männer, denen Luthers und Melanchthons Polemik galt.

Johannes Mensing stammte nach dem Bericht des pirnaischen Mönches Lindner aus Magdeburg.[1]) Über seine Jugend erfahren wir nichts. Das erste uns sicher überlieferte Datum seines Lebens ist sein Eintritt in den

[1]) Menken: Scriptores rerum Germanicarum praecipue Saxonicarum II. 1519. Die Entstellung des richtigen Namens (vgl. pg. 1494: Johan Mensinger und pg. 1495 Johannes Mensinger) in Johannes von Sinck beruht, wie Paulus (a. a. O. pg. 21) richtig bemerkt, offenbar auf einem Versehen, das vielleicht bei der Drucklegung der schwer lesbaren Handschrift untergelaufen sein mag; vgl. Praefatio B. 3 b. — Ganz anders allerdings Hamelmann: Opera genealogica historica 1711. In seinem 1564 erschienenen Liber tertius virorum scriptis illustrium, qui vel in Westphalia vixere vel in ea nati alibi claruerunt schreibt er: Johannes Mensingius scripsit defensionem Missae hic fuit Tremoniae in Monasterio Dominicano (a. a. O. pg. 165) und weiter unten (Liber VI pg. 249): Fuit olim in aula Comitum M. Johannes Mensingius clarus.

Dominikanerkonvent seiner Heimatstadt im Jahre 1495.[1]) Fortan fehlen wieder sichere Nachrichten über ihn.[2]) Erst gegen Ende des Jahres 1515 beginnt sich das Dunkel zu lichten. Im Wintersemester 1515—16 liess er sich in die Matrikel der Universität Wittenberg eintragen.[3]) Bald nach

[1]) In der Anfang November 1526 vollendeten Replica (A. 4b) sagt Mensing, dass er länger als 31 Jahre dem Orden der Pauler-, d. h. Dominikanermönche, angehöre.

[2]) Paulus vermutet (1893), dass er die Universität Leipzig besucht habe, doch findet sich sein Name nicht in der unterdessen veröffentlichten Leipziger Matrikel (ed. Erler 1895). Die Notiz des Quétif-Echard: Scriptores ordinis Praedicatorum. Paris 1721 II pg. 84s, dass er um 1514 in Ulm über die Heilige Schrift gelesen und dort auch den Johannes Host de Romberch unter seinen Zuhörern gehabt habe, findet in den Schriften dieses Romberch von Kyrspen keine Bestätigung. Paulus bezweifelt deshalb ihre Richtigkeit, weil es unwahrscheinlich sei, dass Mensing als Angehöriger der sächsischen Ordensprovinz in Ulm, wo nicht einmal ein Generalstudium bestand, gelehrt habe. Veesenmeyer vermutet, dass vielleicht eine Verwechselung mit Joh. Münsinger vorliegt, der in Ulm schon 1384 „etwas reinere Begriffe von der Abendmahlslehre" vorgetragen habe. (Kleine Beiträge zur Geschichte des Reichstags zu Augsburg 1830). Wahrscheinlicher ist wohl, dass das persönlich nahe Verhältnis, das zwischen Mensing und Romberch bestand, und die Tatsache, dass Romberch 1514 in Ulm studiert hat (Paulus a. a. O. pg. 22), zu jener Vermutung geführt haben.

[3]) Album Academiae Vitebergensis ed. Förstemann. 1841 pg. 59: Anno Domini 1515 in mutacione hyemali infra scripti in matriculam sunt recepti: Fr. Joannes Henrici Ordinis Predicatorum Magdenburgen. conuentus. Einen festen Ausgangspunkt für den Identitätsnachweis bietet eine Bemerkung Mensings in der Replica (B a): „Vnd ob ich ynn der wahrheyt des hohen tittels (Doctor) wol vnwürdig . . . So haben mich doch die gelartesten zu Wittenberg vor x iaren dartzu genugsam erkand. So ich bey ihn Licentiat ward". Der einzige Dominikaner aber, der um die genannte Zeit in Wittenberg Licentiat wurde, ist der reverendus pater D. Johannes Heinrici ordinis praedicatorum, dessen Promotion am Montag den 23. März unter dem stellvertretenden Vorsitz Karlstadts stattfand. (Liber Decanorum Facultatis theologicae Acad. Viteb. ed. Förstemann. 1838 pg. 20.) Auf pg. 18 wird dieser Johannes Henrici: Parthenopolitanus genannt. Ist nun der Monachus Pirnensis recht unterrichtet, wenn er Mensing aus Magdeburg stammen lässt, so darf man wohl mit Paulus (a. a. O.

seinem Antritt, noch im Herbst 1515, erwarb er sich den Grad des Baccalaureus biblicus, im Juni und November 1516 den des Baccalaureus sententiarius.[1]) Im März 1517 endlich wurde er Licentiat der Theologie. Im nächsten Jahre (1518) finden wir Mensing an der Universität Frankfurt a. O., in deren Matrikel er unter dem Rektorate Wimpinas als reverendus pater frater Johannes Henrici ordinis Predicatorum Magdeburgensis sacre theologie professor eingetragen ist.[2]) Da er sich in seinen später erscheinenden Schriften den Titel Doktor beilegt, ist es wahrscheinlich, dass er sich diesen akademischen Grad in Frankfurt erworben hat.

Von hier kehrte er in seine Vaterstadt Magdeburg zurück und wurde dort wider seinen Willen in die ausbrechenden Religionsstreitigkeiten hineingezogen.[3]) Auf Bitten seiner Freunde verfasste er im Jahre 1522 oder 1523 eine Schrift über die Messe und wies gegenüber den Angriffen Luthers ihre Berechtigung aus den Vätern und der Schrift nach.[4]) Als im Juli 1524 die Bürgerschaft sich offen für das Evangelium erklärte und eine immer feindseligere Stellung dem katholischen Klerus und vor allem der Domgeistlichkeit gegenüber einnahm, verliess er — der

---

pg. 23 Anm. 1) folgern, dass jener Johannes Heinrici (Johannes filius Heinrici) eben unser Mensing ist. Zum Sprachgebrauch vgl. Erler: Die Matrikel der Universität Leipzig I. pg. XXXIX. Seckendorf: Historia Lutheranismi nennt zwar Mensing einmal Dominicanum Paulinum Lipsiensem (I. pg. 246), spricht aber später (III. pg. 505) von D. Mensingius Dominicanus Magdeburgensis.

[1]) Förstemann: Liber decanorum pg. 18 s.

[2]) E. Friedländer: Matrikel der Universität Frankfurt a. O. 1887 I. pg. 50.

[3]) Mensing: „Von dem Opfer Christi" A. b. Sam. Walther: Sacrorum Magdeburgi Decennium primum 1730 pg. 9 Anm. Nach „Errettunge" C. 4 a hat Mensing auch Amsdorfs erste Tätigkeit in Magdeburg noch erlebt.

[4]) „Von dem Opfer Christi" A. b. Es ist mir trotz weitgehender Nachfragen nicht möglich gewesen, die Schrift aufzufinden. Vgl. die Bemerkung bei Paulus a. a. O. pg. 24 Anm. 1.

Zeitpunkt lässt sich nicht angeben — Magdeburg und folgte einer Aufforderung der Fürstin Margarete von Anhalt, die ihn als ihren Hofprediger nach Dessau berief.[1]) Margarete, die Witwe des 1516 verstorbenen Fürsten Ernst, war eifrig bemüht, die Reformation, die in Zerbst und Bernburg schon zum Durchbruch gekommen war, in Dessau noch niederzuhalten.[2]) Ihren Söhnen Johann, Georg und Joachim gestattete sie es nicht, bei ihren Lebzeiten irgend welche Änderungen in der Lehre und den Zeremonien vorzunehmen. Doch konnte sie es nicht verhindern, dass wenigstens Georg, der Domprobst von Magdeburg, schon vor dem Tode seiner Mutter durch Lesen der Schriften Augustins innerlich für das Evangelium gewonnen wurde.[3]) Eine Hauptstütze in ihren reformationsfeindlichen Bestrebungen war ihr der Hofprediger Mensing. Seine Aufgabe sah dieser vor allem darin, die jungen Fürsten, die künftigen Regenten des Landes, der römischen Kirche zu erhalten. „Er war unser fürnehmer Leiter", sagt Georg von ihm[4]), und auf jede mögliche Weise suchte Mensing reformatorische Einflüsse von den drei Brüdern fernzuhalten. Am schwersten wurde es ihm bei Georg, der sich, je weniger ihn die Bücher der katholischen Theologen befriedigten, um so mehr bemühte, durch eigenes Studium der Bibel eine gesicherte Heilserkenntnis zu erringen.[5]) Wie Mensing ihm hindernd in den Weg zu treten und ihn vom Lesen lutherischer Bücher abzuhalten suchte, erzählt Georg selbst: „Dann mich D. Mensing selber gelehret, so auss einer Apotecken einmal jemands gifft beygebracht, das man derselben hinfürt nimmermehr trawen sol, damit mich vnnd andere fromme

[1]) Georg von Anhalt: Predigten und andere Schriften. 1555 pg. 325a.

[2]) Beckmann: Historie des Fürstentums Anhalt 1710. VI. pg. 38 ss. 54 ss.

[3]) Georg a. a. O. pg. 385a.

[4]) Georg a. a. O. pg. 384b. Vgl. auch Beckmann a. a. O. VI. pg. 55.

[5]) Georg a a. O. pg. 383 s.

Leut, Gott vergeb es jm, von läsung der Bücher dieser Lehr, obgleich seiner bekanntnuss nach möchte vil gutes darinnen befunden werden, abzuschrecken."[1]) Noch kurz vor seinem Weggange aus Dessau widmete Mensing den drei Fürsten eine Schrift über die Bedeutung der Kirche, der Väter und der Bibel. Ausdrücklich wendet er sich hier (8 b) an Fürst Georg, den Thumprobst zu Magdeburg, dessen Eifer, selbst in der Schrift nachzuforschen, er rühmt. Er erinnert die Fürsten an ihre allzeit der Kirche getreuen Vorfahren und spricht die Erwartung aus, dass, wo die Wurzel heilig ist, auch die Zweige heilig sein werden. Jene haben ihre Liebe und ihre Ehrfurcht gegen Gott in reichlichen Stiftungen bezeugt. Von den jungen Fürsten erwartet er, dass sie nach dem Vorbilde ihrer Ahnen unbekümmert um den Spott der Ketzer in treuem Gehorsam gegen den Kaiser sich den Reichstagsbeschlüssen fügen und in den alten Ordnungen in ihren Landen auch nicht das Geringste wandeln werden.

Durch seinen Weggang aus Magdeburg war Mensing zwar den unmittelbaren Angriffen seiner dortigen Gegner entrückt worden. Doch er war nicht gesonnen, dem Kampfe, der sich nunmehr in seiner Vaterstadt zwischen der altgläubigen Domgeistlichkeit und den Vorkämpfern des Luthertums, Fritzhans, Weidensee und später Amsdorf entspann, ruhig zuzusehen. Mehrere Male kam er durch Flugschriften seinen bedrängten Glaubensgenossen zu Hilfe.[2]) In seiner

[1]) Georg a. a. O. pg. 386 a. Georg teilt auch ein Urteil Margaretens über ihre Prediger mit, das vielleicht auch von Mensing gilt: „Meine liebe Fraw Muter hub einmal mit verwunderung zu mir an und sprach: Ah wie gehet es doch zu, wenn vnser Prediger von der gnade Christi reden sollen, das es jnen doch nicht so hertzlich wil abgehen als den andern neuwen Lehrern. Ich wolt auch gerne, das sie dermassen dauon leren möchten. Dann es sey wie im wöl, so habe ich auss den neuwen Schriften dennoch, was Christi gnade, klerlicher dann vor verstanden. A. a. O. pg. 387 a.

[2]) Zu dieser literarischen Fehde vergleiche: Salig: Vollständige Historie der Augsburgischen Konfession 1735 I. pg. 234. — Samuel Walther: Sacrorum Magdeburgi Decennium Primum. 1730 pg. 20 s. —

ersten uns erhalten gebliebenen Schrift aus jener Zeit mischte er sich allerdings noch nicht in jenen Streit. Seine Absicht war, der damals allenthalben beginnenden Abschaffung der Messe entgegenzuarbeiten und dies wichtigste Stück des Kultus dem Volke zu erhalten.

Die Schrift trägt den Titel:

Von dem Testament // Christi vnsers Herren vnd // Seligmachers / Dem hoch- // löblichen Adell ym land tzu // Sachsen / sampt allē Christ- // glewbigen / Teuscher Nati- // on tzugutt geschrieben vnd // aussgangen / beweret mit // Götlicher schrifft / // tröstlich tzu lesen. // Doctor Johañ Mensingk. // M. D. xx v. j. 4° 24 Blätter.[1])

Veranlasst ist diese wie die folgende Schrift Mensings durch Luthers Auftreten gegen die Messe, vor allem durch seine Schrift de abroganda missa privata,[2]) auf die wiederholt Bezug genommen wird.

In seiner ersten Vorrede wendet sich Mensing an die sächsische Nation. Er klagt darüber, dass gerade in diesem seit den Zeiten Karls des Grossen immer kirchentreuen Volke die schwerste Ketzerei ihren Ursprung genommen hat. Ein Trost für ihn ist es, dass Adel und Volk doch zum grossen Teil dem alten Glauben treu geblieben sind. Deshalb ist auch Sachsen von den furchtbaren Greueln des Bauernaufstandes verschont geblieben. Er bittet vor allem den Adel, im Andenken an seine Vorfahren stand zu halten und sich nicht verführen zu lassen.

In der zweiten, an den christlichen Leser gerichteten Vorrede, sucht er allen rechtgläubigen Christen die Augen zu öffnen über Luthers Vorhaben. Luther behauptet, er wolle alle Welt evangelisch machen, statt dessen ist er

---

Pressel: Nic. v. Amsdorf. 1862 pg. 160. — Fr. Hülsse: Die Geschichte der Buchdruckerkunst in Magdeburg. Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg. 1880. — W. Kawerau: Eberhard Weidensee und die Reformation in Magdeburg. 1894 pg. 21 ss.

[1]) Ein Exemplar in der Bibliothek der Lutherhalle zu Wittenberg.

[2]) Weimar. Ausg. VIII. 398 ss.

zum Urheber des Bauernaufstandes geworden und ist schuld an der sittlichen Verderbnis in allen den Kreisen, die sich ihm anschliessen. Sein Auftreten ist das Zeichen für das Herannahen des Endes, denn durch seine frevelhafte Trennung von der Kirche und durch seine aller Tradition zuwiderlaufenden Neuerungen hat er bewiesen, dass er der falsche Prophet ist, der alle Gläubigen zum Abfall verführt.

Den Opfercharakter der Messe hatte Luther vor allem angegriffen und den Einsetzungsworten folgend statt dessen die Messe ein Testament genannt. Gegen diese Hauptthese Luthers wendet sich Mensing in den folgenden Ausführungen.

In einem vorbereitenden Teil fasst er den Begriff Messe möglichst weit, um Luther widerlegen zu können. Er versteht darunter den gesamten Gottesdienst mit allen Gebeten, Gesängen, Schriftverlesungen und Zeremonien. Dann kann man die Messe nicht Testament nennen, denn ein Testament empfängt man von Gott, dagegen die Gebete und Lobgesänge bringt der Mensch Gott dar; das Testament ist Verheissung, bei der Schriftverlesung wird aber manches gelesen, das nicht Verheissung sondern Gesetz oder Erzählung ist.

Sodann kritisiert Mensing Luthers Definition des Begriffs Testament. Zunächst weil sie von den Juristen entlehnt und nicht aus der Bibel entnommen ist, dann aber auch ihrem Inhalt nach. Für Luther ist Testament gleichbedeutend mit Verheissung. Mensing erblickt das Wesen des Alten wie des Neuen Testaments darin, dass Gott mit dem Menschen ein Verhältnis gegenseitiger Verpflichtung eingegangen ist. Er hat dem Menschen das Gesetz gegeben zugleich mit dem Versprechen, die Erfüllung des Gesetzes belohnen zu wollen. Der Unterschied des Neuen Testaments vom Alten besteht nur darin, dass seit Christi Eintritt in die Welt das Gesetz dem Menschen nicht mehr äusserlich gegenüber steht und einen Zwang ausübt, sondern dass es durch die Gnadeneingiessung dem Menschen ins

Herz gegeben ist, so dass dieser nunmehr willig die Werke des Gesetzes tut.

Nach diesen für seine gesamte Theologie grundlegenden Ausführungen bespricht Mensing einzeln die vier Stücke, die nach Luther zum Testament gehören: Christus wird wohl ein Mittler des Testaments, nicht der Testator selbst genannt.

Die Einsetzungsworte verheissen nur Vergebung der Sünden, im Sakrament wird uns aber mehr gegeben; dasselbe gilt von dem Erbteil, das nach Luthers Meinung die Sündenvergebung ist. „Wir suchen mehr dan vorgebunge der sunden, sso wir gnade vnd lybe zu Got suchen, dadurch wir endtlich die seligkeyt möchten erlangen.“ (Fa). „Derhalben soll vorgebunge der sunden nicht das erbteyll sein vnd das letzte, das wir suchen, sondern Gott selber. Wyr wollen Gott selbst tzum Testamente haben.“ (Fb). Nicht nur die Sündenvergebung erhält der Mensch im Sakrament, ihm wird — was die Hauptsache ist — die Gnade eingegossen. Das vierte Stück übergeht Mensing.

Von den ersten drei Stücken passt keins auf die Messe, somit hat Luther kein Recht, die Messe ein Testament zu nennen.

In der ersten Vorrede (A 3a) hatte Mensing schon einen zweiten Traktat angekündigt, in dem er aus Schrift und Tradition den Opfercharakter der Messe positiv beweisen wollte. Er erschien am 19. April 1526 unter dem Titel:

Von dem Opffer // Christi in der Messe: Al- // len Christglaubigen Teut- // scher Nation not tzuwissen // Denen zu Magdeburgk in // sonderheyt / tzu gut geschri- // ben vnd ausgangen. Be- // weret mit Götlicher schrifft // te // Doctor Johan Mensingk // M. D. xx v. j. //

in fine: Gedruckt ym M. D. xx v. j. Jare am // x i x. Tag des Aprill. 4°. 34 Blätter.[1])

Von den drei Schriftbeweisen, die Mensing für den Opfercharakter der Messe führt, ist der wichtigste der erste,

[1]) Ein Exemplar in der Bibliothek der Lutherhalle in Wittenberg.

der sich auf das Opfer der Väter im Alten Testament stützt. Die Väter des alten Bundes sind mit uns eins in dem einen Geist und im Glauben an Christus. Weil sie ihre Opfer darbrachten im Glauben an den noch künftigen Opfertod Christi, fanden sie Gnade vor Gott. Alle ihre Opfer waren Vorbilder des Kreuzestodes Christi, ja in der Gestalt der Opfertiere ist Christus selbst geopfert worden. „Ist aber nhun Christus getödtet vnnd seyn blut vergossen von anfang der werlt in dem opffer der veter, mus es nicht pillich sein, das er geopffert werde bis tzum ende der werlt?“ (C b) Wie also Christus von den Vätern geopfert worden ist, ehe er geboren war, so wird er jetzt, da er unsterblich beim Vater ist, täglich von der Kirche geopfert.

Und dieses täglichen Opfers bedürfen wir Christen auch. Denn durch das vor so viel Jahren geschehene Kreuzesopfer Christi sind wir nicht mehr geheiligt worden wie alle Ungläubigen, wir müssten sonst schon vor der Taufe heilig gewesen sein. Erst durch die Taufe wird Christus mein Opfer und im Sakrament des Altars ist Christus täglich mein Opfer. In diesem Opfer wird dem einzelnen Christen zugeeignet, was in dem Kreuzestode Christi der ganzen Menschheit geschenkt worden ist (C 3b). Nur wird Christus im Sakrament nicht aufs neue getötet, das ist einmal am Kreuze geschehen; jetzt wird er in Gestalt des Brotes und Weines geopfert in einem Bilde des heiligen Leidens, doch so, dass er selbst in dem Sakrament gegenwärtig ist.

Nach zwei weiteren Schriftbeweisen, die an Gen. 14 und Maleachi $1_{10.11}$. $3_{3.4}$ anknüpfen,[1]) spricht sich Mensing noch einmal über die Wirkung des Sakraments aus. Es wirkt nicht Vergebung der Sünden, sondern eine „heylige voreynigunge der gleubigen vnter eynander vnd mit Christo“. Und diese Gnadenwirkung kann nur denen zuteil werden, denen zuvor ihre Sünden vergeben sind. Es hat den Zweck,

[1]) Vgl. Mensings Zeitgenossen Berthold von Chiemsee: Teutsche Theologey cap. $65_{3.4.6.8}$, der zu demselben Zweck dieselben Schriftstellen benutzt.

die Getauften untereinander und mit Christus zu vereinigen zu dem einen Organismus der Kirche (G. 4. a. b.). Um jener Einigung willen ist Christus gestorben. Wer sie zerbricht, wer das Sakrament ausserhalb der Kirche austeilt oder geniesst, macht sich des Blutes Christi schuldig. So ist das Sakrament ein Zeichen der Einigkeit und Gemeinschaft.

Die Kirche vollzieht das Messopfer täglich durch die Person des Priesters. Zwar hält dieser allein die Messe ab und nimmt allein die geistige Speise zu sich; doch geht durch die unsichtbaren Adern christlicher Liebe die Speise zu allen Gliedern, die mit dem Körper vereint sind, und so werden alle Glieder der Kirche der Gnade teilhaftig, die der Priester durch den Genuss des Sakraments empfängt.

Am Anfang seines dritten Beweises (F 2 b) hatte sich Mensing in direkter Polemik gegen „ein gifftigs schantbüchlein eins Fritzhanss vnd eins Eberhardts“ gewandt. Gemeint war die Schrift:

Wie Doctor Cubito / Boni- // facius / vnd der sontags / prediger yhm Thum zu Magdeburg / Gottis // wort lestern. Eberhardus // Widensee vnd Joh. // Fritzsthans // Dyalogus // Chorschuler, Magister Licentiat, Doctor // Anno 1526 Jar. 4°. 12 Blätter.[1])

Mensing zitiert eine Stelle dieses Dialogs und knüpft daran heftige Ausfälle gegen die beiden verlaufenen Mönche

[1]) Exemplare in der Stadtbibliothek zu Magdeburg und in der Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel. Als die Angegriffenen sich alle an einem Tage von der Kanzel herab verteidigten und den beiden Verfassern vorwarfen, sie suchten den Pöbel der Stadt aufzuhetzen, erschien: Der ander Dialogus // zwischen Bonifatio pauler // münch / Doctor Cubito // den Sontages pre // diger / vnd eynem // Chorschuller / // ym Thum // zu Magdeburg // Eberhardus Widensee // vnd Johannes Fritzsthans. // Dem narren soltu nerrisch antwor // ten / auff das ehr sich nicht lest // dunken ehr sey klug. Prouer 26 // 1526 // 4° 12 Blätter. Exemplare in der Stadtbibliothek zu Magdeburg und in der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel.

und abtrünnigen Pfaffen,[1]) die von dieser Sache wie die Blinden von der Farbe geschrieben haben. Nur beiläufig — denn einer besondern Antwort sind sie nicht wert — will er ihnen geantwortet haben, damit die frommen Christen sehen, wie jämmerlich sie von diesen und anderen verlaufenen Mönchen und abtrünnigen Pfaffen verraten und verführt werden.

Schon in ihrem zweiten Dialog hatten Weidensee und Fritzhans sich gelegentlich gegen Johann Mensing, den elenden Buchschreiber, gewandt und ihm vorgeworfen, er schelte den Apostel Paulus einen Ketzer (C 2 b, C 4 a). Jetzt verfassten sie eine ausdrücklich gegen Mensings beide Bücher von der Messe gerichtete Schrift:

Antwort auff die // zwey elenden buchlein D. Joh // han Mensing pauler // munch / das die Mess ein // testament vnd keyn // opffer sey //

Eberhardus Johan //
widensehe fritzsthans //

Dem narn ist die weyssheit // zu hoch sagt Salomon // prouerb 24 //

in fine: Magdeburg // 1526. 4° 16 Blätter.[2])

Angeredet werden immer Mensing und Cubito,[3]) der jenem die Pfeile gefedert hat.

Für die ganze Frage, ob die Messe Testament oder Opfer ist, gibt, wie Weidensee und Fritzhans in der Kritik des zweiten Buches ausführen, allein die Schrift den Ausschlag. Nur die Zeremonien sind gestattet und Gott wohlgefällig, die in der Schrift geboten sind. Demzufolge

---

[1]) Weidensee war Propst in Halberstadt gewesen (vgl. W. Kawerau. Eberh. Weidensee 1894.) Fritzhans war aus dem Barfüsserorden ausgetreten. Beide gehörten vor Amsdorfs Ankunft zu den Führern der reformatorischen Bewegung in Magdeburg. (Vgl. Hülsse: Die Einführung der Reformation in der Stadt Magdeburg. Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg. 1883 pg. 246 ss.)

[2]) Ein Exemplar in der Herzoglichen Bibliothek in Wolfenbüttel.

[3]) Sein eigentlicher Name ist Wolfgang Schindler von Ellenbogen. (Katholik 1892, I, 559; 1893, II, 27.)

ist Luther nicht verpflichtet, aus der Schrift nachzuweisen, dass die Messe verboten sei. Vielmehr ist es Sache der katholischen Theologen aufzuzeigen, wo die Messe in der Bibel geboten ist.

Den grössten Teil der Schrift nehmen die Widerlegungen der Schriftbeweise Mensings ein. Auch fehlt es nicht an persönlichen Angriffen und an Verhöhnungen der elenden Buchschreiber, die nichts Besseres tun könnten als noch mehr solche Bücher zu schreiben und sie einer deutschen Nation zu widmen.

Mensings Antwort trägt den Titel:

Replica // Auff das wutige vnd vn- // christliche schandbuchlyn // Eberhardts Wydensehe / et- // wan Regelirer Probsts zu Hal // berstat / vnd Hans Fritzehans // etwan bruder Parfuser ordēs // die hylige Messe belangen- // de allen frommen Teutschen zu // gut // Doctoris Johannis // Mensingk // Psalmo. C XI. // Peccator videbit et irascet: // dentibus suis fremet et ta- // bescet. Desiderium peccato // rum peribit. //

in fine: Gedruckt Im Tausent- Funff- // tzehn hundert / vnd Sechs // vnd zwentzigsten Jare // Am i i j tage No // uembris // 4^0 54 Blätter.[1])

Diese sowie die noch folgenden Streitschriften über die Messe bringen auf beiden Seiten wenig Neues zu dem schon Gesagten. Es wird daher genügen, den Inhalt der einzelnen Schriften nur so weit wiederzugeben, als er uns schärfere Ausprägungen der schon ausgesprochenen Gedanken liefert.

So betont Mensing in der Replica noch einmal die doppelte Bedeutung der Messe: sie appliziert die heiligende Wirkung des einmal am Kreuze geschehenen Opfertodes Christi den einzelnen Gliedern der Kirche (C 4) und vereinigt so alle Gläubigen untereinander und mit Christus. (L 1 b. L 4 b. M a.)

---

[1]) Ein Exemplar in der Bibliothek der Lutherhalle in Wittenberg.

Der Form nach ist die Replica ein Dialog, bei dem die beiden Lutheraner Weidensee und Fritzhans die Rolle des Lutherschen Schülers spielen, der von seinem Lehrer Mensing examiniert und zurechtgewiesen wird. Vor allem kommt es Mensing darauf an, seinen Gegnern nachzuweisen, dass sie sich auf Schritt und Tritt zu ihrem Lehrer Luther in Widerspruch setzen. Am Schluss erbietet er sich, die Streitfrage durch eine Disputation vor einer Universität zum Austrag zu bringen.

Der eine der beiden Gegner Mensings, Eberhard Weidensee, hatte unterdessen Magdeburg verlassen. So antwortete Fritzhans allein in der Schrift:

Was die Mess sey // Vnd ob sie eyn testament / // oder eyn opffer genant // werd / In der hey- // ligen schrifft. // Auff die Replica Doct: // Joh: Mensings. // Johannes Fritzsthans // Lies es // vorstehes vnd darnach // richte //

in fine: Gedruckt durch Heynrich öttinger // Im iar M. D. vnd X X v i j.

4⁰ 24 Blätter.[1])

Wie schon in der ersten Schrift gegen Mensing legt Fritzhans auch hier allen Nachdruck darauf, dass man sich in Sachen der Zeremonien streng an die Schrift zu halten und nichts von selbst hinzuzufügen habe, wie die Papisten mit der Messe tun.

Bezeichnend für den Ton, in dem Fritzhans schreibt, ist der Schlusssatz: „Hatt das Pauler Closter solche rissen, muss es eyn reychen poden haben; wolan ehr hat seyne ritterliche that an vns redlich beweyset, wyr danken euch, holdzeliger, zarther wolgelerter, hochberumpter vater, anstadt teutscher Nation, vnd bitten, dass yhr der buchlein mehr macht, auff das deudsche land ia nicht zu reych werden, vnd zuletzt der kukuck vnd badmayd auch nicht musten bucher schreyben, das Got für sey. Gott erleucht ewr blindheyt wirdiger andechtiger vater, und geb vns allen seynen gottlichen frid. Amen.“

[1]) Ein Exemplar in der Bibliothek der Lutherhalle zu Wittenberg.

Noch im Frühjahr 1527 erschien Mensings Entgegnung:

Vorlegunge: // Des vnchristlichen buchlyns mit // dem tittel / Was die Messe sey / // aussgangen vnter dem namen // Hans Fritzhases / vormein // ten burgers zu Mag- // deburg // Durch Johannem Mensingk // M. D. x x v i j.

in fine: Gedrückt Im Fünffzehnhundert vnd Sieben // vnd zwentzigsten Jare. Am i i i j. // tage Maij. //

4° 28 Blätter.[1])

Auf die These, dass man in Sachen der Zeremonien nicht über die Schrift hinausgehen dürfe, entgegnet Mensing: „Das wir der kirchen Zeremonien halten, thun wir von Gotteswegen, der vns gebeut, die heylige kirche zu hören. Wir wissen gewis den heyligen geyst bey ybr“ (A. 4 a).

In der Vorrede spricht er die Hoffnung aus, dass auch diese neue Ketzerei wie alle früheren der Kirche zum Segen ausschlagen werde dadurch, dass sie bald eine Reformation aller Stände der Christenheit zur Folge haben werde.

Noch einmal liess sich Fritzhans vernehmen in der Schrift:

Widder den vbergeyst // lichen Thomisten / zu // Dessaw / Johann // Mensing // Paulermünchen // Johan. Fritzhans // Sie gehen schwanger mit fewer vnd // gebern eyn strohalm Esa 33 // 1527 //

in fine: Gedruckt zu Magdeburg durch // Heynrich Öttinger // 4° 12 Blätter.[2])

Mensings Antwort, zugleich die letzte Streitschrift in dieser literarischen Fehde trägt den Titel:

Leuterūge / des // vnsaubern unwarhafftigē // vnchristlichenn spottbuch- // leyns / des titel // widder den // vbergeystlichenn Thomisten zu Dhessau // Hans Frytzhanses / etwan Parfusser Mö- // nichs / vnd seyner mythelffer // Johannis Mensing // Prouerbiorū. X i. // Impius facit opus instabile. Se- // mināti autē iusticiam / merces fidelis. //

[1]) Ein Exemplar in der K. B. Hof- und Staatsbibliothek in München.

[2]) Ein Exemplar in der Herzogl. Bibliothek in Wolfenbüttel.

Der Gotlosse macht ein vnbestendig // werck / Wer aber sehet die gerechtigheit / hat ein getrewen lone. //

in fine: Gedruckt / vnd aussgangen am Abent S. Franzisti // ym Fünfftzehenhundert vnd Siebenvndzwentzig- // sten Jare. //

4° 28 Blätter.[1])

Der Opfercharakter der Messe, seine Begründung aus der Schrift, im Zusammenhange damit die Autorität von Schrift und kirchlicher Tradition, das Verhältnis von Messopfer und dem Opfer Christi am Kreuz: das sind die Punkte, mit denen sich, wie alle früheren, so auch diese letzten Streitschriften beschäftigen.

Verschiedene Male erwähnt Mensing in seinen eben besprochenen Schriften zwei Traktate, in denen er über die Kirche gesprochen hat.[2]) Gemeint sind damit jedenfalls seine beiden Reden über das Priestertum, die er in Magdeburg vor der katholischen Geistlichkeit gehalten hatte und Anfang 1527 noch vor der Vorlegunge im Druck erscheinen liess. Ihre Titel lauten:

I. De Sacer // dotio ecclesiae Chri // sti catholicae: ora- // tio latina: habita ad // clerum Parthenopo- // litanum: adversus // Marti. Lutheri Dog- // mata, presertim li- // bello suo infando, de // abroganda missa, ma // lesvado demo // ne prodita. // Authore Johanne Mensingo // M. D. XXVII.

in fine: De Sacerdotio Ecclesiae Christi ca // tholicae: contra Lutheranos: Sub // anno Gratiae. M. D. XXVII // Mensae Januario.

8° 28 Blätter.[3])

II. Examen // scripturarum // atque Argumentorum: quae aduersus Sacer- // dotium Ecclesiae: libello de Abro- // ganda Missa, per // M Luthe- // rum sunt adducta. // Johannis Mensingi // Oratio Secunda // Anno M. D. XXVII.

[1]) Ein Exemplar in der Bibliothek der Lutherhalle in Wittenberg.

[2]) Vorlegunge E 3 a Leuterunge F 3 a.

[3]) Ein Exemplar in der Bibliothek der Lutherhalle zu Wittenberg.

in fine: Anno Salutis Millesimo Quingentesimo Vige- // simo Septimo, Penultima // Marcii

8° 44 Blätter.[1])

Mensing hatte schon längere Zeit die Absicht gehabt, das römische Priestertum in einer besonderen Schrift zu verherrlichen, um dadurch die Inhaber dieses hohen Amtes an ihre Pflicht zu erinnern, einen entsprechend heiligen Lebenswandel zu führen. Durch Luthers Schrift de abroganda missa privata war er plötzlich aus diesen Gedanken herausgerissen worden. Jetzt galt es nicht mehr, pflichtvergessene Diener der Kirche an ihre hohen Aufgaben zu erinnern, jetzt sah er sich gezwungen zum Kampf gegen den Todfeind der Kirche, der es wagte, dem Priestertum überhaupt die Existenzberechtigung abzusprechen und damit die römische Kirche in ihren Grundfesten erschütterte. Nicht Lobeshymnen zum Preise des herrlichen Priesteramts zu singen war nunmehr Mensings Aufgabe, vielmehr rursum statuere illud (sc. sacerdotium) atque altissimis implantare radicibus, ut non tam circa ramos, quam ad radices, considerationis nostrae oculum apponere ad presens opere pretium fuerit (I. A 2 b).

Aus Luthers Streitsätzen gegen das römische Priestertum greift Mensing zwei, die ihm besonders gefährlich erscheinen, heraus: Luther behauptet: nullum esse externum et visibile (ut vocat) sacerdotium. Exinde plebeae multitudini, ut constituat externum sacerdotium, confert potestatem (I. A 5 a cf. I. D 1 a). Demgegenüber will Mensing 1. aus der Schrift die Berechtigung des äusseren Priestertums erweisen, 2. Luthers Erdichtungen von einer Wahl der Priester durch das Volk über den Haufen werfen, 3. zeigen, dass Luther sich mit Unrecht auf die Schrift beruft. (I. A 5 a.) Mit den ersten beiden Punkten beschäftigt sich die erste

[1]) Ein Exemplar in der Hof- und Staatsbibliothek in München. Wir bezeichnen in der folgenden Inhaltsangabe die beiden Reden mit I. und II.

Rede, mit dem dritten die zweite[1]). Einen Schriftbeweis für das Priestertum will Mensing bringen. Die Hauptbeweisstelle ist ihm 1 Kor. 12, 4 ss. Wie Gott dem Menschen verschiedene Glieder gegeben hat, so hat er den Menschen auch verschiedene Geistesgaben verliehen und sie dadurch für die verschiedenen Ämter an der einen Kirche befähigt. (Deus) ipse diuisiones gratiarum in Ecclesia constituit et ministrationum (I. A 5 b). Quosdam posuit Deus in Ecclesia primum Apostolos deinde prophetas exinde et doctores (I. A 6 a).

Luther begründet das Vorhandensein gewisser Ämter damit, dass um der Ordnung willen das allen gemeine Priestertum von wenigen ausgeübt werden müsse; dadurch setzt er sich aber in Widerspruch mit dem zitierten Wort des Paulus, das von divisiones gratiarum et ministrationum, nicht von einer unterschiedslosen Gleichheit aller redet (I A 8 b). Wenn Luther das Unterscheiden von Laien und Klerikern als Sektirerei brandmarkt, muss er folgerichtig zuerst das urchristliche Apostolat eine Sekte nennen. Scheut er vor dieser Konsequenz zurück, so muss er auch das Priestertum der katholischen Kirche als berechtigt, weil in der Bibel begründet, anerkennen (I. B 6 b).

Dieses Priesteramt ist von Gott geordnet und darum ist der Christ dem Priester Gehorsam schuldig, auch wenn dieser in unwürdiger Weise sein Amt verwaltet. Um der Sünden des Volkes willen gibt Gott seiner Christenheit schlechte Hirten. Aber von Gott sind sie eingesetzt und darum resistis plane dei ordinationi quotiens sacerdotis imperio parere non uis (I. B 7 b).

Schliesslich scheitert Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum auch an Jesu eigenem Verhalten. Jesus hat nicht alle Menschen, die sich ihm anschlossen, unterschiedslos

[1]) Da die zweite Rede zum überwiegenden Teil aus Nachweisen von Widersprüchen Luthers und aus allegorischen Schriftbeweisen besteht, ohne wesentlich Neues zu dem in der ersten Rede gesagten beizubringen, halten wir uns im folgenden an die erste Rede und flechten die wichtigsten Aussagen der zweiten Rede an den Stellen ein, an die sie gehören.

als seine Jünger behandelt. Er wählte sich zwölf aus, die er Apostel nennt, sie stehen ihm näher als die 72, von denen Luk. 10 die Rede ist, und endlich umgibt ihn noch eine grosse Schar anderer Gläubiger, die nicht zu jenen beiden auserwählten Gruppen gehören (I. B 8a u. b).

Dieses mit Recht bestehende sacerdotium hängt zweitens in keiner Weise weder von der Wahl des Volkes noch von der des Landesfürsten ab, sondern die Bischöfe wählen selbst ihre Nachfolger und übertragen ihnen durch Handauflegung das Amt.

Schon im Wesen des Priestertums ist es begründet, dass es nur durch unmittelbare Amtsübertragung vom Vorgänger auf den Nachfolger weitergegeben werden kann. Denn Priestersein heisst, eine besondere Gnadenkraft besitzen, die nur durch Handauflegung eines selbst mit dieser Gnade ausgestatteten Menschen verliehen werden kann. So ist es unmöglich, dass das Volk oder der Fürst Priester wählen können. Quonam enim modo, electis his atque a se ordinatis Episcopis aut Princeps aut plebecula, dabit illa munera gratiarum, ut Eucharistiam conficere possint aut ante Deum ligare et soluere et similia .... Esse autem Episcoporum et sacerdotum ministerium, in sola spiritus sancti gratia constitutum omnium insimul hominum potentiam vincens, quis nesciat? (II. D 2a.)

Wie wir die Stellung von Klerikern und Laien zu werten haben, sagt uns ein Psalmwort (Vulgata: Ps. 132 v. 2). Von Christus geht der Geist auf seine Apostel und von ihnen auf die Kirche (I C 8). Zwar werden die Priester auch Diener der Völker genannt, aber doch nur, weil sie dem Volke die Gnade durch die Sakramente vermitteln. Sie sind die Gebenden, das Volk empfängt, sie können mit Anlehnung an jenes Psalmwort die Bärtigen genannt werden, die Laien sind pueri et infantes. Sie stehen dem Haupte Christus am nächsten (I. C 8b, Da). Sie sind Christi vicarii et angelorum socii und sind der höchsten Ehren würdig (I. B 3a). Sie sind die Leiter des Volkes, wie können Sie da der Wahl des Volkes unterstehen (vgl. auch II. D 4a)?

Im Jahre 1532 veranstaltete Johannes Romberg Kyrspensis eine Neuausgabe der beiden Reden:

M Joan // nis Mensingi Theologi // de Ecclesiae Christi sacerdotio // Libri duo // Ab autore nuper recogniti et multis in // locis aucti // Adiunctus est ijsdem panegyricus de dignita // te et officio sacerdotii euangelici, Autore // Jo. Romberch Kyrspeñ //.

in fine: Anno MDXXXII.

8° 80 Blätter.[1])

Die Änderungen dieses Neudruckes sind ganz geringfügiger Art. Zum Teil betreffen sie das geschichtliche Beweismaterial (vgl. Ausgabe 1527 I. B 4a und Ausg. 1532 B 3b), zum Teil dienen die Stoffvermehrungen dem Bestreben Mensings nachzuweisen, wie oft sich Luther selbst widerspricht (vgl. 1527 II. A 6a und 1532 D 1. a ss).

Als Mensing nach Beendigung des Streites mit Fritzhans für kurze Zeit freie Hand bekommen hatte, machte er sich daran, einem Verlangen seiner Fürsten nachzukommen, die von ihm einen christlichen gründlichen Unterricht, dem Einfältigen, Ungelehrten not zu wissen begehrt hatten. So verfasste er in der Absicht, dem gemeinen Manne in volkstümlicher Darstellung zu zeigen, womit er sein Gewissen trösten und worauf er seinen Glauben gründen könne, die Schrift:

Grundtliche vnterrichte: Was eyn // frommer Christen / von der heyligen Kirchen / von der Vetern // lere / vnd heyligen schrifft / halten sol / Aus Göttlichen schrifften // getzogen vnd beweret. Denn Hochgebornen Fürsten vnd Herrn // Herrn Johanni / Georgio vnd Joachym gebrüde-// ren / Fürsten zu Anhalt / Grauen zu Asch // kanien / Herrn zu Bernburgk // etc. zugeschrieben // Durch D. Johannem Mensingk // Prediger Ordens // Das Büchlyn zu dem leser // (folgt ein 20 Zeilen langes Gedicht)

M. D. X X V. III.

[1]) Ein Exemplar in der Hof- und Staatsbibliothek in München. Eine 3. Ausgabe der beiden Reden aus dem Jahre 1681 ist erwähnt in Quetif-Echard: Scriptores ordinis Praed. 1721. II. 84 s.

in fine: Gedruckt ym Funfftzehenhundert vnd // acht vnd zwentzigsten Jare. Am x v i i j. // tage Februarij //

4° 22 Blätter[1]).

Schon in seinen Streitschriften gegen Weidensee und Fritzhans hatte Mensing gelegentlich sich über das Verhältnis von Kirche und Schrift geäussert. In seinen beiden Reden über das Priestertum hatte er die hierarchische Gliederung der Kirche verteidigt. Hier endlich gibt er uns in klaren Zügen eine Gesamtdarstellung seiner Lehre von der Kirche.

In acht Artikel ist die Schrift eingeteilt. Gleichsam als Überschrift stellt Mensing den Satz an die Spitze seiner Ausführungen: „Welcher prediger nicht prediget der heyligen Gemeynen Kirchen vnd den heyligen vetern gleychmessig, der fehlet der warheit vnd ist zu meyden als eyn betrieger vnd vorfurer der gewissen" (A 2 b). Es kann nur eine Wahrheit geben. Wo daher, wie in der katholischen Kirche, Einigkeit in der Lehre herrscht, da ist Wahrheit. Bei den Anhängern Luthers[2]) dagegen, die in beständiger Uneinigkeit leben, ist Irrtum und Unwahrheit.

Luther selbst widerspricht sich oft. So schreibt er in der Tröstung an die zu Halle geschrieben[3]) anders als in dem Unterricht der Visitatoren[4]). Gegen die erste dieser beiden Schriften und die in ihr scharf ausgesprochene Forderung des Laienkelches wenden sich die folgenden Ausführungen Mensings, die den Hauptteil des ersten Artikels bilden[5]). Die Kirche hat die Austeilung in einer

---

[1]) Ein Exemplar in der Bibliothek der Lutherhalle in Wittenberg.

[2]) Neben Luther nennt Ms.: Karlstadt, Zwingli, Ökolampad und Balthasar. Mit letzterem ist jedenfalls B. Hubmaier gemeint, der mit Zwingli über die Wiedertaufe in Streit geraten war. Auch Zw. nennt ihn einfach Dr. Balthasar: „Über Dr. Balthasars Taufbüchlein wahrhaft und gegründete Antwort" Op. Zwingli. 1830. II. 1 pg. 337 ss.

[3]) Weim. Ausg. XXIII pg. 402 ss. [4]) Erl. Ausg. 23 pg. 1 ss.

[5]) Diese Ausführungen, die an sich nicht in den Gedankenzusammenhang der Schrift hineingehören, sind deswegen von Wichtigkeit, weil sie der Anlass zu einer persönlichen literarischen Fehde zwischen Luther und Mensing wurden.

Gestalt eingeführt, um dem Unglauben der Menschen zu steuern, die „meynen, sie haben yn eynerley gestalt den leyb odder die menscheyt alleine, ynn der andern die Seele odder die Gottheyt alleyne Und derer gleychen vnglauben viel. Die alle damit werden auffgehaben, wo man dem volke nur die eyne (4 b) gestalt gibt, da auch Christus volkommen ist, fleysch vnd blut, leyb vnd seele, Gott vnd mensch“ (5 a). Die Kirche hatte ein Recht so zu handeln, da Jesus nirgends ausdrücklich den Laienkelch befohlen hat. Denn nur den zwölf Jüngern gelten die Worte: „Trinket alle daraus“, wie auch nur sie, nicht alle Christen, die Macht haben, zu konsekrieren (6 b). Nicht gewandelt also hat die Kirche die Worte Christi, wie Luther ihr vorwirft, sondern recht gedeutet und verstehen gelehrt (5 b). Der Gebrauch des Priesterkelches ist in den frühesten Zeiten entstanden, und ihm haben sich alle Heiligen der katholischen Kirche im Laufe der Jahrhunderte angeschlossen, so dass es jetzt Ketzerei ist, diesem einhelligen Gebrauche der katholischen Kirche zu widerstreben.

Am Anfange und am Ende des Artikels, der zugleich die Einleitung zu dem ganzen Buche bildet, wendet sich Mensing in persönlicher Anrede an die Fürsten von Anhalt, besonders an Fürst Georg. (s. o. pg. 7.)

Von den folgenden sieben Artikeln beantworten Art. 2—4 vornehmlich die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Schrift; Art. 5—8 beschäftigen sich mit dem Wesen der Kirche.

Die Kirche ist: „die vorsamlunge aller rechtgleubigen voreyniget durch den heiligen Geyst, der die geistlichen gliedere des geistlichen leybs Christi voreiniget, wie vnser natürlicher geist seines leibs glydere bey einander haben wil. Welchs Glied aber abgesondert wirt, hat nit das leben. Also voreynigt auch Got der heilige geist den geystlichen leyb Christi, die heilige Kirche, vnd gibt den voreynigten gliedern das geistliche leben. Aber die abgesonderten sind des todes“ (33 b).

Die Kirche ist der vom Geiste Christi durchwaltete Leib, dessen Haupt Christus selbst ist. Gottes Geist ist der Kirche Geist, Gottes Wort der Kirche Wort (37 b). Da der Geist ein Geist der Wahrheit ist, kann die Kirche nicht irren (27 b), man müsste sonst den heiligen Geist einen Lügengeist schelten. Widerspruch gegen die Kirche ist Sünde gegen den heiligen Geist.

Die Kirche ist entstanden aus Gottes Wort, nicht aus dem äusserlich in die Luft gesprochenen, durch das viele nicht bekehrt werden, und das oft auch von Ketzern gemissbraucht wird (38 b), sondern durch Christum, der Gottes Wort ist im Herzen des Vaters ewig gesprochen (38 a). Als „er am Kreutze entschlaffen, ist die Kirche aus seiner seyten geworden. Wie da etwan Adam ym Paradiess entschliff, ward Eua aus seyner seytten“ (38 a). Durch dies „unsichtlich Gotteswort“, das in den Herzen der Gläubigen gesprochen wird, entsteht die Kirche, „weil die gleubigen dadurch voreyniget werden ym bande der liebe“.[1]) Wie sie aus diesem innerlichen Gottesworte entstanden ist, so bleibt sie auch fortan im Besitze dieses wahren Gotteswortes. Was die Kirche kraft des in ihr waltenden Geistes spricht, ist wahr. Was ihre Glieder aussagen, ist wahr, sofern und weil es aus diesem Geist der Wahrheit heraus gesprochen ist.

---

[1]) Ähnlich dunkel drückt sich Mensings Zeitgenosse und Mitkämpfer Berthold von Chiemsee aus: Tewtsche Theologey 1528 cap. 91, 1: „Aws allen vernünftigen creaturen nemlich aws engeln vnd menschen hat got zu seiner einigen prawt erwelt geistliche kirch, daz sy mit jm ainig sey, vnd ewiklich bey seiner gothait beleib, wie wol die kirch aws linckher seyt das ist aws nichding komen vnd desshalb widerumo zu nichding gedeihn möcht, wil sy doch got zieren vnd awf gerechte seyt füeren auch ewiklich mit jr hawsen. Desshalb ist die kirch geflossen aws rechter seytt christi.“ Er verweist dabei auf cap. 60, 2: „Das vnderm wasser (der Taufe) die sünd vergeben auch parmhertzigkeit ewiger gnaden verlihen werden, das zu warem zeichen ist pluet vnd wasser aws des herren seyten gerunnen.“ Der Hinweis auf das Sakrament scheint den Sinn zu haben, dass Christus uns durch seinen Tod die Sakramente verdient und damit die Kirche gegründet hat.

Zu diesen Gliedern der Kirche gehören auch Paulus, Matthäus, Johannes und Petrus und die andern neutestamentlichen Schriftsteller (37 b). Auch was sie geschrieben haben, ist also nur deshalb wahr, weil es im Geiste der Kirche geschrieben ist. Dass die neutestamentlichen Schriften dem Geiste der Kirche entsprechen, ist durch das Urteil der Väter entschieden worden, die gerade diese Schriften zum Kanon zusammengestellt haben. In den Vätern hat Gottes Geist gelebt, sie sind geradezu Christus auf Erden, da in ihnen „Christus zu vns kömmet, vnd durch welche wir zu Christo kommen“ (16 b), und wer sie nicht annimmt und sich ihrem Urteil nicht unterwirft, nimmt Gott nicht an.

Aus diesem Verhältnis von Kirche und Schrift folgt einmal, dass die Schrift nur deshalb Glauben verdient, weil die Kirche in der Person der Kirchenväter sie beglaubigt hat, und weiterhin, dass die Schrift im Geiste der Kirche auszulegen ist, weil er es ja ist, der durch die Glieder der Kirche in diesen Schriften gesprochen hat.

Im zweiten und vierten Artikel führt Mensing den ersten Gedanken aus. Den Lutherschen fehlt jeder Masstab, nach dem sie die Glaubwürdigkeit der einzelnen Schriften bemessen können. Wer bürgt ihnen dafür, dass sich die biblischen Schriftsteller nicht geirrt haben? Johannes, Petrus, Nathan, Jesajas, Jeremias sind sündige Menschen gewesen. Woher weiss Luther, dass alles wahr ist, was sie schreiben? Ja, wenn es ihm eine Stimme vom Himmel zuriefe, könnte es nicht eine Stimme des Satans sein, der sich oft als Engel des Lichts verstellt? (13 a und b). „Das wir aber eyn bestendigen glauben haben, ist daher, das die heyligen vetere sampt der heyligen Kirchen vns antzeygen, welchen schrifften wir gleuben mögen, vnd welche heyligen geschrieben haben nicht wie menschen, sondern wie Götter, von denen ym Psalm geschrieben stehet: Ich hab gesagt: yhr seyt Götter.“ (14 a). Wer gibt Luther das Recht, das Johannesevangelium höher zu schätzen als die drei andern Evangelien? Warum glaubt Luther nicht auch den Evangelien, die nicht in den Kanon aufgenommen sind? (20 a

und b). Wer steht uns für die Echtheit des Johannesevangeliums? (21 b). Die Antwort lautet: „Die heylige Kirche, eyn mutter aller rechtgleubigen, eyne gemahl vnd der leyb Christi, begabet mit dem heyligen geist, hat diesser Euangelisten vnd Aposteln schrifte angenommen vnd yhren kindern die zu lesen vnd halten trewlich beuolhen. Aus yhrem beuelhe vnd sonst nicht haltet yhr vnd gleubt dem Euangelio (wo yhr anders gleubet). Den gewisslich, wo yhr diessen grund nicht habt, gleubt yhr keinem Euangelio, ist euch auch unmüglich, das zu halten vnd zu bestehen! . . . Wir gleuben vestiglich den vier Euangelisten vnd der Aposteln schrifften, die wir gepranchen, zweyffeln nicht daran, sie haben aus eyngeben des heyligen Geysts geschrieben, das keyne falscheyt ynn yhren schrifften ist. Das aber leret vns die heylige Kirche vnd niemand anders.“ (22 a).

Für Luther gibt es nur zwei Möglichkeiten: entweder er unterwirft sich der Autorität der Väter und Konzilien, die den Kanon festgelegt haben, indem er den kanonischen Schriften Vertrauen schenkt; und das tut er auch wirklich (14 a 15 a 22 a), oder er lehnt alle Autorität der Väter ab; damit verliert er aber den Boden unter den Füssen; er darf dann auch nicht glauben, was Petrus, Paulus, Johannes, Matthäus und die andern biblischen Schriftsteller uns hinterlassen haben. Denn wer will ihm verbürgen, dass nicht auch sie geirrt haben in ihren Schriften. Sie waren sündige Menschen und dem Irrtum unterworfen wie jene (13 a b). „Er (sc. Luther) ist getaufft alleyne in dem namen Jesu Christi, also gleubet er alleine, was Jesus Christus hat geschrieben. Weyl aber Jesus Christus gar nichts hat selbst geschrieben, das wir zeygen möchten, volget, das er gar nichts mus gleuben.“ (12 b).

Wie nun die Autorität der Schrift einzig auf der Beglaubigung durch die Väter beruht, so sind die Väter auch für die Auslegung die allein massgebende Instanz (3. Art.). Dass die Schrift in vielen Stücken dunkel ist, beweisen die Sakramentsstreitigkeiten der Ketzer (18 a). „Darumb

beschliessen wir: Weyl die schrifft vnsern schwachen augen dunckel ist, müssen wir den vorstand suchen bey denen, die (wie gesagt ist) den heyligen Geyst gehabt vnd von yhren vetern gelernt haben. Hat vns Gott gegeben lerer, wie Paulus sagt, ist es gewisse, er wil auch, das wir yhnen horchen Vnnd nicht seyne werke als vnnütze vorachten." (18 a). Zwar irren auch bisweilen die Väter und widersprechen einander, doch geschieht dies nicht in Dingen, die das Seelenheil betreffen, und oft „scheynen sie widdereynander, die widdereynander nicht sind." (19 b). Zudem will auch jener Satz nicht so verstanden sein, „das wir eynen yglichen spruch odder alle lere der vetere besondern der heyligen Canonischen schriffte vorgleychen wollen odder gleych glaubwirdig schatzen, sondern wo die vetere alle eynhellig vnd mit der heyligen Kirchen stymmen, weisse ich yhnen nicht weniger glauben zu geben, dan den heyligen Göttlichen schriften." (19 a).

So ist die Schrift als ein Produkt des Geistes, der von Anfang an bis jetzt die Kirche durchwaltet, in jeder Beziehung der Kirche untergeordnet. „Die schrifft ist vmb der Kirchen willen, nicht die Kirche vmb der Schrifft willen. Finis prestantior est iis, que sunt ad finem . . . Die schrifft muss vngetzweyffelt vnterworfen seyn dem Geyste Christi, der sie geordnet hat. Paulus aber sagt: Wer da henget an Gott, wird mit yhm ein Geist. Niemand zweyffelt, es hangen an Christo alle seine Gliedmasse. Vielmehr der gantze Cörper, die Christenheyt. Darumb mus die Kirche seyn mit Chriso eyn Geyst. Volget daraus, das die schrifft sol dienen der Kirchen wie dem Geyste Christi." (29 b).[1])

Doch die Gegner und vor allem Luther in seinem Buche de abroganda missa privata (W. A. 419) behaupten, dass

[1]) Die letzte Konsequenz dieses Gedankens zog Mensing schon in seiner zweiten Rede de sacerdotio: Quorum (sc. patrum) est tam prestans auctoritas, tamque praeclara et omni christiano indubitata eruditio, ut si omnis simul scriptura defuisset, eorum sententiae reclamaret nullus nullus haesitaret. (F 3 a).

die wahre Kirche verborgen im Geiste ist, dass also niemand imstande ist, bestimmte äussere Ordnungen wie das Priestertum und die Messe als Kirchengebote und damit göttliche Ordnungen zu erweisen (23 b). Mensing antwortet hierauf zunächst mit einem sehr äusserlichen Schriftbeweis (24 a ss), führt dann sieben verschiedene Bedeutungen des Wortes Kirche in der Schrift an und schliesst daraus: „Das, wiewol das wort Kirche gemeyniglich bedeutet die vorsamlunge aller Christgleubigen . . . . Dennoch werden offt die furnehmesten Christen als die Bischoffe vnnd Priestere nicht vnpillich die Kirche genand, sonderlich wan sie von wegen der gantzen Christenheyt vorordnet werden zu eynem Konzilien zu repräsentieren die heyliche gemeyne Kirche.“ (35 a). Wie die Glieder eines Leibes jedes seine besondere Aufgabe zum Besten des Ganzen hat, so gibt es auch in der Kirche, in der ein Geist wirksam ist, mannigfache Ämter. Es kann nicht jeder Papst, Prälat, Bischof, Priester sein (35 b s), und es ist Aufruhr und Empörung, wenn jeder Christ für sich ein Amt der Leitung beansprucht (35 a).

Aus dem Wesen der Kirche als der vom Geiste Gottes durchwalteten Gemeinschaft ergibt sich also nach 1. Kor. 12_4 ss (s. o. p. 19) die Notwendigkeit der hierarchisch abgestuften Ämter. Die Laien sollen nicht unzufrieden sein, dass sie nicht Priester und Bischöfe sind, vielmehr es dankbar anerkennen, dass Christus diese Ämter ihnen zugut eingesetzt hat. So ist die Kirche, regiert vom Papst und den Prälaten der Leib Christi; in ihr und nur in ihr wirkt der Geist Christi. Wer ohne Zusammenhang mit ihr lebt oder mutwillig von ihr sich losreisst, ist tot. Kraft des Geistes, der in ihrem Besitz ist, kann sie in Glaubenssachen nicht irren. Sie hat uns die Schrift überliefert, sie steht uns für ihre Glaubwürdigkeit, sie gibt uns das rechte Verständnis der Schrift (36 b).

Den Beschluss des Buches bildet eine eindringliche Ermahnung an alle Christen, die Einigkeit der Kirche unverletzt zu erhalten: „Darumb meyde, O frommer Christen, der du lieb hast deyne Seele vnd begerest zu Gott zu

kommen. Meyde diessen Abgott (sc. Luther). Fleuge widder zur Archen wie die taube, da sie keyne ruhe andersswo fand. Es ist keyne seligkeyt ausserhalben diesser Archen. Es bestehet keyne lere widder der heyligen Kirchen lere. Niemand auch mag erdichten eyn andere Kirche, dan die Petro beuolhen ist. In yhrer eynigkeit müssen alle Christen behalten werden, wie alle heyligen mit der Römischen Kirchen eynig gewesen vnd sie vor eyne mutter erkand. Daraus sich niemand sondern soll." (41 b).

In der Fehde mit Fritzhans hatte Mensing mit seiner Leuterunge das letzte Wort gesprochen. Doch in Magdeburg entbrannte der Streit zwischen den beiden Parteien bald aufs neue. Die Lehrdifferenz, um die es sich in dem jetzt folgenden Kampfe zwischen Amsdorf und den Dompredigern handelte, war die verschiedene Auffassung der Rechtfertigungslehre.

Mensing selbst wurde allerdings erst verhältnismässig spät in den Streit hineingezogen, doch wird es zum Verständnis seiner Schriften dienlich sein, sie in den geschichtlichen Zusammenhang hineinzustellen, dem sie ihre Entstehung verdanken.[1])

Wohl gegen Ende 1527 hatte Amsdorf an die Domgeistlichkeit einen Brief gerichtet mit der dringenden Ermahnung, sich von ihrem gottlosen, unchristlichen Stand und Wesen zu einem gottseligen und christlichen Leben zu bekehren. Der Brief blieb unbeantwortet; dagegen forderte der Domprediger Valentin, von seinen Gegnern spottweise Rotkopf genannt, in seinen Predigten am Sonntag und Montag den 5. und 6. Januar 1528 die „mertensbrüderlein" öffentlich auf, für ihre Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben den Schriftbeweis zu führen. Schon nach zwei Tagen, am 8. Januar, antwortete Amsdorf auf diese Herausforderung mit einer kleinen nur zwei Blätter umfassenden Schrift:

[1]) Über die Literatur zu diesem Streite vgl. oben pg. 7 Anm. 2.

Nicolaus Amsdorf // Dem Erwerdigen vnd // Erbarn herrn Senior // vnd dem gantzen Thum capitel // zu Magdeburg meinen lieben // feinden vnd verfolgern // Magdeburg. // M. D. X X V i i j. //

in fine: Datum Mitwochen den achten // tag. Januarij. ym Jar. M. D. X X V. i. i. j. // Gedruckt zu Magdeburg durch // Hans Bart. // 4° 2 Blätter.[1])

Amsdorf erklärt sich bereit, am nächsten Sonntag früh um 7 Uhr in den Dom zu kommen und aus Gottes Wort den verlangten Schriftbeweis zu führen. Zugleich will er dartun, ein wie schändlicher Lügner der Rotkopf ist, der den Predigern der Altstadt angedichtet hat, sie hinderten die Christen, gute Werke zu tun.

Als von gegnerischer Seite die Antwort ausblieb, liess Amsdorf ein zweites Schriftchen erscheinen:

Vnterricht // warumb die Thumpre // diger zu Magdeburg // nicht disputirn wölln / vnd // doch vns offentlich auff // der Cantzel geeyschet // vnd gefordert ha- // ben // Nicolaus Amsdorff // M. D. X X V. i. i. j.

in fine: Gedrückt zu Magdeburg durch // Heinrich Öttinger.

8° 8 Blätter.[2])

Die Schrift ist datiert „vom ersten tag des Hornung". Amsdorf schilt die Domprediger Cubito und Rotkopf, sie hätten in ihren Predigten nur die Absicht gehabt, die evangelischen Prediger zu verketzern und das Volk gegen sie aufzuhetzen, um eine Disputation sei es ihnen in Wahrheit gar nicht zu tun gewesen. Er warnt das Volk vor solchen Dieben, Mördern, Wölfen, die ihren eignen Nutzen suchen und dabei die Seelen des Volkes verderben.

[1]) Ein Exemplar in der Bibliothek der Lutherhalle zu Wittenberg.

[2]) Ein Exemplar in der Grossherzogl. Bibliothek in Weimar. Hülsse zitiert ein Quartexemplar mit einigen kleinen Varianten im Titel gedruckt bei Hans Barth in Magdeburg. In der Königl. Bibliothek in Berlin, wo es vorhanden sein soll, habe ich es nicht erhalten können.

In dem Hauptteil führt er den von Rotkopf verlangten Schriftbeweis für die lutherische Rechtfertigungslehre vornehmlich auf grund der Stellen: Röm. 3_{28} Gal. 2_{16} Eph. 2_5.

Zum Schluss fordert er die Domprediger auf, doch die evangelischen Prediger mit Namen zu nennen, die den Leuten verboten hätten, gute Werke zu tun, damit sie bestraft werden könnten; seien sie dazu nicht imstande, so sollen sie ihr Unrecht offen eingestehen.

Jetzt durften die Domprediger nicht mehr länger schweigen, wollten sie ihre Sache in den Augen des Volkes nicht empfindlich schädigen. Es erschien die Schrift:

Antzeygung vnd vrsa- // chen / warumb die gesunnen vnnd angedrungen // Disputation yn der Alten stadt Magdeburgk // nicht yhren vorgang gehabt / Wollen wir prediger der // Ertzbischoffliche kirchen doselbst allen frommē // Christen durch disen vnsern vndericht // angezeygt haben. // 1528. //

4° 4 Blätter.[1])

Unterzeichnet ist die Schrift: Die prediger der Ertzbischofflichen kirchen zu Magdeburg.

Die Domprediger begründen ihr Schweigen auf die Herausforderung Amsdorfs damit, dass die Disputation von Amsdorf wider ihren Willen gefordert worden sei und zwar zu dem Zweck, Aufruhr zu stiften. Jene Worte Valentins hätten durchaus nicht den Zweck gehabt, eine Disputation herbeizuführen. Gegen einen derartigen Versuch den Streit zu entscheiden sprächen verschiedene Gründe: es fehle ein Schiedsrichter, durch ein kaiserliches Mandat und durch die heilige Schrift seien Disputationen in Glaubenssachen verboten, deswegen habe auch das Domkapitel seine Einwilligung verweigert. Zudem seien, wie die Erfahrung lehre, derartige Disputationen eher dazu angetan, Aufruhr als Frieden zu stiften.

Da Amsdorf einen vermittelnden Vorschlag abgewiesen hat, erbieten sich die Domprediger, auf dem nächsten

[1]) Ein Exemplar in der Bibliothek der Lutherhalle zu Wittenberg.

Reichstage disputieren zu wollen. Weiter kündigen sie an, dass demnächst eine schon im Druck befindliche Darlegung der katholischen Rechtfertigungslehre als Antwort auf Amsdorfs Schandbüchlein folgen werde.

Amsdorfs Erwiderung trägt den Titel:

Auff erfordern der // thumprediger zu Magdeburg // erbeut sich zu disputirn // auff den kunfftigen rei- // chstag zu Regens // purg. // Niclas Amsdorff //

4⁰ 4 Blätter.[1])

Amsdorf erklärt sich bereit, falls man ihm freies Geleit gewähre, auf dem nächsten Reichstage disputieren zu wollen, rät aber doch den Dompredigern, falls es ihnen wirklich Ernst sei mit der Disputation, und falls sie die Sache nicht nur in die Länge ziehen wollen, hier in Magdeburg zu disputieren, wo beide Teile in Sicherheit seien; er wolle gern das Domkapitel als Schiedsrichter anerkennen.

Gegen diese und die vorhergehende Schrift Amsdorfs richtet sich die

Replica der Thumpre // diger tzu Magdeburgk / dadurch vorlegt wirt vnd vorantwort / das laster vnnd schmachbüchleyn // auch das erbieten zur disputation / auff den kunff- // tigen reychsstag zu Regenspurgk mitt // sicherem geleyt so Amssdorff durch // dasselbige gethan hat. // 1528. // Ad Romanus x i i j // Wiltu / das du nicht dorffts forchten die gewalt // so thu guts / so wirstu lob von der selbigen haben. // Johannis i i j. // Wer vbel thut / fleucht das liecht / vnd kompt // nicht an das liecht / auff das seyne wergk // nicht gestrafft werden. //

4⁰ 6 Blätter.[2])

Die Domprediger erinnern noch einmal an Amsdorfs Schriften aus dem Januar und Februar des Jahres, an seine Predigten und an seinen Thesenanschlag vom Jahre 1525, durch den er sie schon damals zu einer Disputation auf-

[1]) Ein Exemplar in der Bibliothek der Lutherhalle zu Wittenberg.

[2]) Ein Exemplar dieser Schrift, die Hülsse (a. a. O. pg. 367) nur nach Sam. Walther zitiert, befindet sich in der Bibliothek der Lutherhalle in Wittenberg.

gefordert hatte, um zu zeigen, „was gestalt sie durch Niclas Amsdorff zu einer disputation genötiget und geengst worden seien“. Sie verwahren sich gegen Amsdorfs Schmähungen, der den Dom ein Hurenhaus genannt hatte, und führen Schriftstellen an, die eine Disputation in Glaubenssachen verbieten. Ihrem Gegner freies Geleit zu erwirken, sei nicht ihre Sache, da nicht sie sondern Amsdorf die Disputation verlangt habe. Zu dem solle Amsdorf bedenken, ob er nicht durch die Vermutung, man würde auf dem Reichstage statt mit Gründen mit Stricken, Ketten und Feuer gegen ihn vorgehen, ein crimen laesae maiestatis auf sich lade.

Am Schluss drucken die Domprediger ein Schreiben des Kaisers ab, gerichtet an „den Ersamen vnseren lieben andechtigen N. // Thumbtechant vnd Capittel des Thumb- // stiffts Magdeburgk“ und „geben inn vnser stadt granaten am x j. tag // Nouembris anno ym x x v. j.“ Die Magdeburger werden getadelt, dass sie trotz des Wormser Edikts doch der neuen Lehre Eingang gewährt haben, und werden unter Androhung kaiserlicher Ungnade ermahnt, die von den Vorfahren des Kaisers an dem Magdeburger Stift eingerichteten Zeremonien und Gottesdienste streng nach der Ordnung der Kirche innezuhalten.

In immer gereizterem Tone erwiderte Amsdorf in der Schrifft:

Niclas Amsdorff // Den Thumbpredi // gern zu Magdeburg // M. D. X X V i i j. //

4° 4 Blätter.[1])

Das freie Geleit habe er verlangt, weil Ketzer vor dem Reichstage nicht erscheinen dürften. Die Bezeichnung des Domes als Hurenhaus sei noch zu milde, ein Erzhurenhaus, ein „recht Bethauen“ müsse man ihn nennen.

Wenn die Gegner aus der Schrift bewiesen, dass man über die Glaubensgerechtigkeit nicht disputieren dürfe, so

[1]) Ein Exemplar in der Bibliothek des Königl. Predigerseminars zu Wittenberg.

müssten sie auch die Konsequenz ziehen, dass nämlich die Frage nach der Rechtfertigung aus dem Glauben ein unnützes Geschwätz sei, denn nur ein solches verbiete Paulus.

Amsdorf schliesst mit den Worten: „Ich warte auff ewer buch von den wercken, da yhr so lange von gesagt habt, yhr wolt die schrift auff den rechten synn ziehen vnd anzeigen, das ich sie auff ein falschen synn gezogen habe. Sehet zu, das yhr sie recht ziehet, yhr dürffts wahrlich. Ziehet yhr sie nicht, so wil ich euch mit der schrifft ziehen, der Teufel ziehe euch denn.“

Amsdorfs Begehren wurde bald erfüllt. Es erschien die Schrift:

Vom Glaw- // ben vnd guten wercken / was // die vermögen zur rechtfertigung vñ // seligkeit / Christliche vnderrichtung // der prediger der Ertzbischofflichenn // Kirchē zu Magdeburgk / was sie dor // von gelert haben Darynne auch vor- // legt wirt das schmachbuchleyn / // welchs Niclas Amsdorff do // widder hat lassen auss- // gehen. // M. D. XXVIII. // Ane vrsach ha- // ben sie mir vor- // bergth den vor // derb jhres stricks // yhn wirt kommē // ein vnuorsehener // strick Psalm 34. // Die betriegung // die er vorbergth // hat / wirt yhn fa- // hen yn strick wirt // er selber fallen. // Psalm 34 //

4° 18 Blätter.[1])

Um des Seelenheils der rechtgläubigen Christen willen glauben die Domprediger auf Amsdorfs Ketzereien die Antwort nicht länger schuldig bleiben zu dürfen.

Nach einem eingehenden Schriftbeweis, in dem sie ihre Lehre begründen und Amsdorfs Auslegung der drei (pg. 31) genannten Bibelstellen zurückweisen, fordern sie diesen auf, seinem Versprechen gemäss von seinem Irrtum abzustehen, da er nun widerlegt sei. Sie wollen ihn mit herzlicher, brüderlicher Liebe annehmen und ihm den rechten Weg und Verstand der Schrift und Seligkeit zeigen. „Wo er aber nicht wil, mag er sehen, wie loblich es sey, mit

[1]) Ein Exemplar in der Bibliothek der Lutherhalle zu Wittenberg.

öffentlichen schrifften und buchleyn gereden oder geloben vnd nicht halden“ (D 3 b).

Amsdorf war jedoch nicht gesonnen zu widerrufen. In eingehender Weise kritisiert er den Schriftbeweis der Domprediger in dem Schriftchen:

Das die werck nicht // rechtfertigen / sondern // der glaub al- // lein // Niclas Amsdorff. // Widder die Thumpre // diger zu Magde // burg // M. D. XXV i i j. //

4° 20 Blätter.[1])

Bisher hatte Amsdorf nur die Magdeburger Domgeistlichkeit sich gegenüber gehabt. Jetzt trat als neuer Gegner der Dessauer Hofprediger Mensing gegen ihn auf. Am 8. Juli 1528 wurde folgende Schrift Mensings im Druck vollendet:

Bescheidt // Ob der Glaube alleyn: on alle gute // wercke dem menschen genug sey zur seligkeyt etc. // Darynn vorleget werden / die zwey vngegründte vnd vnchristli // che lasterbüchlyn Nicol Amsdorffs / Den fromen // Christen zu Gosslar vnd Brunschwygk sonderlich zu / - geschrieben // Durch Johannem Mensingk // Prediger Ordens M. D. x x v i i j. // Ecclesiastes i x. Cap // Alles was deyne hand vormag das thue / Dan keyn // wercke noch vornunfft / keyne weyssheit noch kunst / // wird ynn der hellen seyn, dahyn du eylest. //

in fine: Gedrückt zu Leyptzigk durch Jacob // Thanner / vnd aussgangen am tage S. // Kyliani Im 1528. Jare //

4° 45 Blätter.[1])

Auf Ersuchen des Senates von Goslar war Amsdorf in der Fastenzeit 1528 nach dieser Stadt gekommen. Das Bild, das uns Heineccius[2]) von seiner Tätigkeit entwirft, wird wesentlich verändert durch die neuen Veröffentlichungen Hölschers[3]), denen zufolge Amsdorf missmutig über den versteckten Widerstand, der ihm besonders von seiten des

[1]) Ein Exemplar in der Bibliothek der Lutherhalle in Wittenberg.

[2]) Heineccius: Antiquitatum Goslariensium Lib. VI 1707, pg. 448 ss.

[3]) Hölscher: Die Geschichte der Reformation in Goslar. 1902 pg. 34 ss.

Engeren Rates der Stadt entgegengesetzt wurde, schon nach drei Wochen um seinen Abschied bat. Auf das Drängen der Gemeinde blieb er zwar noch weitere drei Wochen, liess sich aber dann vom Rate der Stadt Magdeburg zurückrufen.

Immerhin war der Bestand der katholischen Gemeinde in Goslar schwer gefährdet, und man fürchtete katholischerseits, dass das Beispiel Goslars manche andere Stadt zum Übertritt bewegen könnte. Besonders galt dies von der Stadt Braunschweig. Herzog Erich I., der Ältere, von Calenberg war schon mit verschiedenen sächsischen Städten, darunter Goslar, in Verhandlungen getreten, die ein gemeinsames Vorgehen bezweckten. Er befand sich im Einverständnis mit der Stadt Braunschweig. Die am Freitag nach Reminiscere von Rat und Bürgern dieser Stadt gegemeinsam besprochenen 18 Artikel, sowie die bald darauf getroffenen Massnahmen[1]), die Beseitigung der Messaltäre und das gegen Dominikaner und Franziskaner erlassene Predigtverbot, zeigen, wie weit auch hier schon die Einwohnerschaft der Stadt für die evangelische Sache gewonnen war.

Von verschiedenen Seiten erhoben sich warnende Stimmen. Der Bischof von Hildesheim erschien persönlich in Goslar, ohne etwas ausrichten zu können; Kurfürst Joachim von Brandenburg schickte ein Schreiben sowohl an Erich wie an den Rat der Stadt Goslar. Auch Mensing glaubte seine katholischen Glaubensgenossen vor dem Verführer Amsdorf und seinem Anhang warnen zu müssen. Am 27. Juli sandte er einen Brief an den Bürgermeister und Rat der Stadt Goslar.[2]) Er beschwört den Rat, sich zu hüten vor den „vermeinten predigern, die so unter dem namen des lebendigen, unbefleckten und lauteren gotteswortes alle bossheit, ketzerey, unreinigkeit, aufruhr, ungehorsam, dieberei, räuberei, unkeuschheit einführen“, die

[1]) Rehtmeyer: Braunschweiger Kirchenhistorie. 1707 III. pg. 46 ss.
[2]) Abgedruckt bei Hölscher a. a. O. pg. 44.

alle Zeremonien abschaffen, Christum den Menschen aus dem Herzen nehmen und alle Welt zum Heidentum zurückführen wollen. Er verweist die Goslarer auf die Schriften, die von vielen trefflichen Männern gegen die falsche Lehre geschrieben worden sind, und denen er gefolgt sei wie eine Gans den Schwänen, indem er ein Büchlein vom Glauben und guten Werken an die Christen in Goslar gesandt habe. Seine Absicht sei nur gewesen, mit dieser Schrift die reine Kirchenlehre gegenüber den Fälschungen Amsdorfs darzulegen.

Der Brief ist demnach ein Begleitschreiben zu dem obengenannten „Bescheidt", dessen Vorrede ganz in demselben Tone gehalten ist.

Mensing warnt hier vor allem die Obrigkeit vor dem aufrührerischen Geiste der neuen Sekte: „Den das ist gewisse die meynunge aller Lutherischen lere, das keyne öbrigkeit seyn sol, ob sie wol ytzt eyn wenig widder zurücke tretten zum scheyne. Aber yhr lieben Fürsten, yhr lieben Herrn, sie meynen euch nicht, des seyt sicher, so ware als Got ist. Müntzer ist noch bey yhnen nicht todt. Luther hat yhn geporen. Es ist yhm vnmüglich, den widderumb zu dempffen. Last es euch allerliebsten freunde von eynem armen gesagt seyn. Die weyl Luthers lere yn der Welt ist, werdent yhr keynes auffruhrs los. Schlagt, hengt, würget, so viel yhr könnet." (3a.)

Seinem Gedankeninhalt nach wendet sich das Buch gegen die letzte Streitschrift Amsdorfs, „Das die werk nicht rechtfertigen", sowie gegen den „Unterricht". In zwölf Fundamenten entwickelt Mensing die Stellung des hatholischen Theologen zur Schrift und vor allem die katholische Rechtfertigungslehre[1]), wobei er besonders in Teil 2—4 seiner Schrift ausführlich auf die beiden „Schandbüchlein" Amsdorfs eingeht. Noch einmal warnt er am Schluss die

[1]) Da wir weiter unten ausführlich die Rechtfertigungslehre Mensings darstellen werden, verzichten wir hier auf eine Wiedergabe des Gedankenganges dieser Schrift.

Christen von Goslar vor dem aufrührerischen Geiste Amsdorfs, der nach dem Blute seiner Gegner dürstet und der nur deshalb noch nicht offene Gewalt gebraucht hat, weil er des Pöbels noch nicht ganz sicher ist (45 b.).

In halb zornigem, halb geringschätzigem Tone ist Amsdorfs Erwiderung geschrieben:

Das der Pauler mo // nich zu Dessa Johan // Mensing ym glauben vnd vber // den wercken ist vnsin- // nig / tol vnd thö // richt // worden //. Gott erbarm sich des armen menschen. // Niclas Amsdorff // D. M. X X v i i j. //

4° 10 Blätter.[1])

Die Dompredigcr, so führt Amsdorf aus, haben auf seine letzte Schrift nicht selbst antworten dürfen; deshalb schicken sie den Dessauer Thomisten Mensing vor. Seine Polemik gegen diesen kleidet er in eine Erzählung ein: ein altes Weib sei zu ihm gekommen und habe ihn getröstet: er solle keinesfalls widerrufen, denn Mensing habe in seinem Buche nichts gesagt, was nicht schon vorher von den Dompredigern gesagt worden sei. So sei er denn entschlossen, auf seiner bisher vorgetragenen Meinung bestehen zu bleiben. Dementsprechend weist er Mensings Ausführungen zurück und verteidigt seine von Mensing angegriffenen Schriften mit denselben Gründen, die er früher den Dompredigern gegenüber geltend gemacht hatte.

Auf diesen heftigen, zuweilen mit persönlichen Verleumdungen verbundenen Angriff Amsdorfs schrieb Mensing die

Errettunge // des Christlichen Bescheydts: den // Glauben vnd gute wercke belang // ende / von der lesterlichen vnd vnchristlichen schme- // hunge, so Nicol Amssdorff vormeynter prediger // vnd warhafftiger vorfurer zu Mag // deburgk / dargegen ge- // schrieben // Durch Johañ Mensingk // Psalmo l x i j. // Obstructum est os loquentium iniqua. // Der mundt / derer / die falsch redten / ist // vorstopfft // M. D. X X v i i j. //

[1]) Ein Exemplar in der Herzoglichen Bibliothek in Wolfenbüttel.

in fine: Vollendet am i i i j. tage Octobris / ym // 1528 // Jahre //

4 ° 32 Blätter.[1])

Mensing nimmt der Reihe nach einzelne, bisweilen auch unvollständige Sätze aus dem Zusammenhange der Amsdorf'schen Schrift heraus und knüpft daran seine Widerlegung. Das Weib, das Amsdorf getröstet hat, nennt Mensing Frau Ketzerei von der Frevelburg, die Amsdorf zur Trennung von der Kirche verleitet und damit den Grund zu allen seinen weiteren Irrungen gelegt hat. Bittre Klage führt er über den Ton der Amsdorf'schen Polemik (C. 3. b. s.).

Mit dieser Schrift hatte die Fehde ihr Ende erreicht.[2])

Die Errettunge war zugleich die letzte Schrift, die Mensing als anhaltischer Hofprediger verfasste. Gegen Ende 1528 oder Anfang 1529 verliess er Dessau, da ihn Kurfürst Joachim von Brandenburg an die Universität Frankfurt a. O. berief.[3]) Neben seiner Professur verwaltete er zugleich das Amt eines Predigers an der Marienkirche.[4])

[1]) Ein Exemplar in der Bibliothek der Lutherhalle in Wittenberg.

[2]) Pressel erwähnt (a. a. O. pg. 160) noch eine Schrift Amsdorfs aus dem Jahre 1529: „Dass die Münchische Wort und Rede, gute Werke sind zur Seligkeit vonnöten nicht zu dulden noch zu leiden sein." Leider habe ich die Schrift nicht auffinden können. Vielleicht ist sie eine Antwort auf Mensings „Errettunge".

[3]) Sein Nachfolger als Hofprediger in Dessau, Petrus Ansbach, siedelte nach reichlich 3 Jahren im Sommer 1532 gleichfalls von Dessau nach Frankfurt über (Georg: Schriften pg. 324a). Sein Amtsantritt und somit der Abschied Mensings mag also in die Zeit vom Herbst 1528 bis Frühjahr 1529 fallen. Die Angabe Joachims, dass „Peter Ansbach" bis ins dritte Jahr in Dessau gepredigt habe (Georg a. a. O. pg. 325a. vgl. pg. 333a), beruht wohl auf einem Versehen. Jedenfalls war Mensing im Sommer 1529 in Frankfurt (vgl. die am 23. VIII. 1529 in Frankfurt vollendete Vorrede zu seiner Schrift „Von der Concomitantien"). Dass Mensing 1530 an der Frankfurter Universität tätig war, bezeugt auch der Monachus Pirnensis: Doctor Johann von Sink von Magdeburg, der (M. V. C. XXX) czu Frankfort an der Oder in der Universität ist vorhanden." (Mencken a. a. O. II. pg. 1519.)

[4]) Beckmann: Kurtze Beschreibung der alten löblichen Stadt Frankfurt an der Oder. 1706 pg. 59. Damit stimmt überein, dass Romberch in der Vorrede zu „Miscellaneorum Conradi Wimpinae a

Aus dieser ersten Frankfurter Zeit stammt eine weitere die Messe betreffende Schrift gegen Luther.

In seinem „Bericht an einen guten Freund von beyder Gestalt des Sakraments auffs Bischoffs zu Meissen Mandat“[1]) hatte dieser die römische Lehre von den Konkomitantien abgewiesen. Er verlangte Befolgung des schlichten Bibelwortes, in dem Jesus ohne Einschränkung das Essen des Brotes und das Trinken des Weines gebietet, und lehnt alle Spekulationen und alles Folgern, das über den einfachen Wortsinn hinausgeht, ab: Anfang, Mittel und Ende aller Irrtum ist, dass man aus den einfältigen Worten Gottes tritt und wil mit der Vernunfft in göttlichen Wundern handeln und die Sache bessern (a. a. O. pg. 420).

Mensing, der in dieser Schrift persönlich von Luther angegriffen worden war, antwortete in einer Abhandlung:

Von der Con- // comitantien: vnnd ob // Hiesus Christus vnsser herre ym Sa- // cramēt seyns waren heylige leibs // vñ bluts vollkommen sey: Widder // Merten Luthers gotzlesterli- // che schmehungen / yn einē bericht widder des Bischoffs // von Meissen Mandat // geschrieben. // Auss Götlicher schrifft vnd Luthers // eygen worten Erclerunge / allen fromē Christen noth zu wissen. // D. Joan. Mensing. // Prouerbiorum x. v. j. // Vir impius fodit malum et in labijs ei // us ignis ardescit. Homo peruersus // suscitat lites et verbosus separat principes. // Der vngutige gräbet das vbel. vñ auss seyne lipfen zūdet sich ein fewer an // Ein verkarter erwecket den hader / vñ ein cleffer scheydet die Fürsten.

4° 52 Blätter.[2])

Datiert ist die Schrift vom 23. VIII. 1529 (A 3 b).

Zunächst wiederholt Mensing die Gedanken, die er in seiner Vorrede zum „grundtlichen vnterricht“ entwickelt

---

Fagis.“ 1531 von ihm redet als dem „celeberrimus Doctor Joannes Mensingus oppidi Frankfordiani concionator“, vgl. auch die Vorrede zu seiner Ausgabe der Reden Mensings: de sacerdotio 1532. (s. o. pg. 21).

[1]) Erl. Ausg. 30 pg. 373 ss.

[2]) Ein Exemplar in der Bibliothek der Lutherhalle zu Wittenberg.

hat. Es ist ein Zeichen des Unglaubens, wenn Luther und seine Anhänger sich nicht an einer Gestalt genügen lassen wollen. Da ihnen der Glaube fehlt, haben sie unter beiderlei Gestalt weniger, als die Römischen unter einer Gestalt, nämlich nur einen toten Leib und lebloses, ausgegossenes Blut ohne Seele, ohne Gottheit (2 b), „das wir billich Luthern hie vor einen rechten Capernaiten halten mögen, die do meyneten, Christus wurde seyn fleisch zu essen geben, wie ein ander fleisch auss den schern." (11 a).

Erst im fünften Teil der Schrift geht Mensing näher auf den Begriff Konkomitanz ein. Im ersten Teile hatte er geschrieben: „Vnser concomitantien lauten also. Synthmal der herr spricht: Das ist meyn leib, gleuben wir einfeltiglich seinen heyligen worten, das der leib warhafftig do sey, wie er an yhm selber naturlich vnd wesentlich ist. An yhm selber ist er aber itzund nicht ohne blut, wie auch am abent essen. Weiter ist er auch an yhm selber nicht tot, dan ehr lebendig sitzet zu der rechten gottes, so ist er auch im sacrament lebendig. Weil aber die sele das menschliche leben gibet, gleuben wir, die sele sey auch dar. Wo aber Christus menschheit ist, gleuben wir, do sey auch seine gottheit." (4 b).

Hier im fünften Teile führt er noch näher aus: zwar wirken die Einsetzungsworte nur genau so viel, wie sie aussagen: Das Brot wird in den Leib, der Wein in das Blut Christi verwandelt, aber aus „wesentlichem anhang vnd naturlicher volge" (43 b) ist mehr da, nämlich die Seele und die Gottheit Christi, „dieweil der leyb Christi oder seyn blut one sele oder gotheit nyrgent ist, wie auch das blut nicht one leyb noch der leyb one blut wesentlich ist." (43 b). Seele und Gottheit sind im Abendmahl: „per concomitantiam, das ist auss einer naturlichen volge vnd anhange, als die sele muss do sein, sol der leib nicht von der gotheit verlassen sein. Das blut muss im leib sein, sol der leib nicht todt vnd blutloss seyn. Auch muss der leyb im kelche seyn, do das blut ist, sol das blut nicht tot vnd vom leybe aussgegossen sein." (43 b).

Zum Schluss verteidigt er sich gegen einen persönlichen Angriff Luthers. Mehrere Male hatte dieser in seinem „Berichte“ Mensings „grundtliche Unterricht“ angegriffen,[1]) ohne indessen Mensings Namen zu nennen. Er bezeichnet ihn stets als den „Bernschen Brand“, als den „armen rauchenden Brand, der vom Feuer zu Bern ist überblieben bei uns in eim Winkel seinen Zunder sucht“, und rät ihm, dem Predigermönche, statt viel zu schreiben und zu predigen doch lieber zu schweigen und an das Sakrament und das Feuer zu Bern zu denken und dabei ein wenig rot zu werden (a. a. O. pg. 374 s)[2]). Mensing bittet Luther, zunächst aus der Schrift ihm sein Unrecht nachzuweisen. Seine Schmähungen, mit denen er nicht ihn allein, sondern auch Faber, Cochläus und Eck überhäufe, verachte er. Sodann verwahrt er sich gegen Luthers Anspielung auf das Ereignis in Bern: „Eya, wie erlich stehets eynem propheten, ecclesiasten vnd euangelisten an (als ehr seyn wil), das ehr mir ander leute sunde (do ehr doch selber mich vnschuldig vnd die andern nicht schuldig weyss) furwirfft. Ich schweige, das ehr selber weyss vorwar, wie es ein teil, das ehr mir furwirfft, ertichtet vnd erlogen ist. Wie ich seynen schulern zu Magdeburg Amssdorff vnnd Fritzhans genugsam geantwort.“ [3]) Vielleicht ist es als eine Erwiderung auf den von Luther gebrauchten Namen zu verstehen, wenn Mensing in der Einleitung (A 3 b) Luther einen „branth auss der hellen“ nennt, durch den vor vier Jahren das Feuer des Bauernkrieges entfacht worden ist.[4])

[1]) Vgl. Erl. Ausg. 30 pg. 402 mit „grundtl. Unterr.“ 4a; E. A. 30 pg. 411 mit gr. Unterr. 4b.

[2]) Zu den Anklagen Luthers vgl. unten pg. 46.

[3]) Vgl. Vorlegunge F 2 a, Errettunge D 3 a.

[4]) Cochläus schreibt in seiner „Vortedigung Bischofflichs Mandat zu Meissen / wider Martin Luthers scheltwordte“. 1529. A 3 a an Luther: Nymst für dich einen, den du nennest Hans schmidt. Ich achte, das du meynst den hochgelahrten Doctor Johan Fabri, vnd den andern, den nennest Eyn armen rauchenden brandt vom fewr zu Bern vberbliben, mit dem meyner achtung nach du meynst Doctor

Im Jahre 1530 begleitete Mensing seinen Kurfürsten auf den Reichstag zu Augsburg.[1])

Noch vor dessen Eröffnung erschien ohne Vorwissen Luthers aber unter seinem Namen ein: Bekenntis Christlicher Lere vnd Glaubens, durch D. M. L. in XVII Artikel verfasset Anno M D XXX.[2]) Es waren die Schwabacher Artikel. Auf seiten der katholischen Theologen erblickte man hierin einen Versuch, sich angesichts des bevorstehenden Reichstages durch Verschweigen der mannigfachen schweren Ketzereien den Schein der Rechtgläubigkeit zu geben und dadurch das Urteil des Kaisers und der katholischen Stände zu beeinflussen. Dem galt es vorzubeugen. Die vier kurbrandenburgischen Theologen, Wimpina, Mensing, Redorfer und Elgersma veröffentlichten deshalb bald nach ihrem Eintreffen in Augsburg eine Schrift:

Gegen die Bekent // nus Martini Luthers / auf // den yetzigen angestelltē Rei- // chsstag zw Augspurg / auffs newe // eingelegt / in X v i j artickel verfasst // Kurtze vñ Christenlich vnderricht // durch // Conrad Wimpina Doctor // Johann Mensing Doctor // Wolffgang Redörffer Doctor // Rupert Elgersma Licenci // zu Augspurg // M. D. XXX.

4° 6 Blätter.[3])

Gewidmet ist die Schrift dem Kurfürsten von Brandenburg, und ihr Zweck besteht nach der Vorrede darin, den

---

Mensingk Predigerordens. Dan war ist es, die beide obgenant haben dir also vil yn schrifften angetzeigt, das du es ynen mit sitten vnd tugendt nicht vorlegen kanst (cf. auch A 3 b). N. Paulus macht auch auf einen Brief Luthers aufmerksam (De Wette IV. pg. 240), in dem er die Theologen Joachims: Wimpina und Mensing giftige Ottern und Lügner schilt (a. a. O. pg. 122).

[1]) Corp. Ref. II. pg. 104; Kawerau: Briefwechsel des Just. Jonas. 1884 I. pg. 178.

[2]) Luthers Werke, Altenb. Ausg. V. pg. 14—16; vgl. Corp. Ref. XXVI. pg. 139 s. Erl. Ausg. 65 pg. 262.

[3]) Corp. Ref. XXVI. pg. 143. Luthers Werke, Altenb. Ausg. V. 16 ss. Ein Exemplar in der Bibliothek der Lutherhalle in Wittenberg.

Kurfürsten und alle treuen Katholiken zu warnen, sich durch das scheinbar rechtgläubige Bekenntnis Luthers nicht betören zu lassen. Die siebzehn Artikel werden der Reihe nach besprochen. Die ersten drei Artikel, die von der katholischen Lehre nicht abweichen, hat Luther nach der Meinung der vier Theologen nur deshalb an die Spitze gestellt, um den katholischen Lesern Sand in die Augen zu streuen, dass sie die nachfolgenden Ketzereien nicht sehen können (A 2 b). In den folgenden vierzehn Artikeln werden in aller Kürze die Irrtümer Luthers angemerkt.

Luther antwortete von Koburg aus mit der Schrift: Auf das Schreien etlicher Papisten über die siebzehn Artikel Antwort Martini Luthers 1530.[1]) Er erklärt in der Vorrede ausdrücklich, dass er von der Veröffentlichung jener siebzehn Artikel und von der Absicht, sie in Augsburg zu verwerten, nichts gewusst habe. Er mahnt die Christen, mit allem Fleiss zu Gott zu beten, „dass er seine Gnade wolle geben auf dem jetzigen Reichstage, vnd dem frummen, guten Kaiser Carol, der wie ein unschuldiges Lämmlein zwischen vielen solchen Säuen und Hunden, ja zwischen Teufeln sitzt, seinen heiligen Geist mit Kraft verleihen, Frieden und gutes Regiment anzurichten in deutschen Landen, damit wir allesampt der Ruthen entpfliehen mögen, die über unser Haut schon gebunden ist und unser nicht feilen wird". Abgesehen von der Vorrede enthält die Schrift nur einen Abdruck der siebzehn Artikel.

Als nach Verlesung des Bekenntnisses der evangelischen Stände der Kaiser seine Theologen aufforderte, eine Widerlegung auszuarbeiten, befand sich auch Mensing in der Kommission, die mit der Abfassung der Confutatio betraut war.[2]) In seinem fünf Jahre später erschienenen Haupt-

[1]) Erl. Ausg. 24^2 pg. 334 ss.

[2]) Spalatin Opp. Luth. V. pg. 158. Statt des bei Müller: Historie der Augsb. Confession 1705 pg. 656 neben Mensing noch genannten Hieronymus Mensinger ist nach Spalatin und Coelestin: Historiae comitiorum. 1577 IV. pg. 134 b.: Hier. Montinus zu lesen.

werke druckte er einige handschriftliche Notizen ab, die er sich aus jenen Kommissionssitzungen aufbewahrt hatte.[1]) An den späteren Beratungen des engeren Ausschusses der vierzehn hat Mensing nicht teilgenommen.[2]) Er war unterdessen mit andrer Arbeit beschäftigt. Von verschiedenen Seiten wurde er in Anspruch genommen:

Der Abt des Benediktinerklosters St. Michaelis in Lüneburg, Boldewin von Mahrenholz, bedrängt von der Bürgschaft der Stadt, die von ihm Abschaffung der Messe verlangte, wandte sich, da es ihm im Kloster an theologisch geschulten Kräften mangelte, an die in Augsburg versammelten Theologen mit der Bitte, die Kirchenordnung Kempens, die man ihm aufnötigen wollte, zu wider-

[1]) Die Notiz Spalatins, dass Mensing wegen seiner lutherfreundlichen Haltung von Eck, Faber, Wimpina und Cochläus aus der Kommission ausgeschlossen worden sei (a. a. O. pg. 158 ss) klingt mir unwahrscheinlich. Sicher unhistorisch ist, dass Mensing bald Augsburg verlassen und „halb mit des Markgrafen Ungnade mit dessen Sohne" zurückgekehrt sei, denn am 1. September ist er noch in Augsburg beschäftigt (s. u. pg. 47). Seine Äusserung: Wenn ihr nicht anders thun wollt, so gilt mirs gleich. Ich wil auch meine Kappen bald von mir werfen: Denn da gilt niemand, denn der wider Doctor Martinus von Gottes Lehre aufs höchste ist", widerspricht so seiner sonstigen durchaus ablehnenden Haltung dem Luthertum gegenüber (vgl. Kawerau Briefwechsel d. Just. Jonas. 1884 I. pg. 178), dass sie durch die Annahme einer etwaigen Opposition gegen die blinde Leidenschaft Ecks nicht genügend erklärt wird. Jedenfalls könnte, wie die späteren Schriften Mensings bezeugen, aus diesen Worten keineswegs geschlossen werden, dass Mensing dem Verständnis des Evangelium näher gestanden habe als die anderen Theologen (gegen Salig a. a. O. I. pg. 233 s).

[2]) Zwar Melanchthon nennt ihn neben Eck und Cochläus als dritten theologischen Abgeordneten auf katholischer Seite. Corp. Ref. II. pg. 280 u. 312. Alle anderen Quellen aber führen übereinstimmend an seiner Stelle Wimpina an: Brenz: Corp. Ref. II. pg. 317; Cochlaeus: Commentaria de actis et scriptis Lutheri. 1549 fol 212; Spalatin: Annalen ed. Cyprian 1718 pg. 153; Kilian Leib in seinen Annalen bei Döllinger: Beiträge zur Politischen Kirchlichen und Culur-Geschichte. 1863 II. pg. 550; Coelestin a. a. O. III. pg. 42 b; Chytraeus: Historia August. Confessionis. 1568 pg. 238.

legen.[1]) Er erhielt zwei Widerlegungen, die eine von Augustin von Getelen, die andere von Wimpina und Mensing. Letztere kostete dem Abt 20 Gulden.[2]) Sie erschien, wahrscheinlich mit der Schrift Augustins von Getelen zusammengearbeitet und im Tone verschärft als „Pröve-Bock". Die Verfasser der anonymen Schrift nannten sich: „Der hogesten Warheyt Leffhebbere."[3]) Kempen antwortete mit der Schrift: „Up des Abbates van Sünte Michael tho Lüneborch vnd seines Pröue-Esels Pröue-Bock Antworth Stephan Kempen",[4]) deren Vorrede Bugenhagen verfasste.

Ausser dieser literarischen Tätigkeit beschäftigte Mensing noch ein Auftrag seines Ordensprovinzials Hermann Rab.[5]) Dem Dominikanerorden war von Karl IV. 1355 ein Privilegium erteilt und darin Sicherheit im deutschen Reiche versprochen worden. Es galt damals den Orden in Schutz zu nehmen angesichts der weitverbreiteten Meinung, dass der plötzlich verstorbene Kaiser Heinrich VII. durch einen Predigermönch im Abendmahle vergiftet worden sei. In eine ähnlich gefährliche Lage war der Orden neuerdings dadurch geraten, dass seine Mitglieder in Bern betrügerischerweise Wunder hatten geschehen lassen. Die Folge war gewesen, dass der Prior, Doktor, Superior und Prokurator des betreffenden Klosters im Jahre 1509 lebendig verbrannt wurden. Dazu kam, dass sich die Dominikaner durch den

---

[1]) Wrede: Die Einführung der Reformation im Lüneburgischen durch Herzog Ernst den Bekenner. 1887 pg. 140 ss.

[2]) Uhlhorn: Urbanus Rhegius 1861 pg. 204. Uhlhorn lässt irrtümlicherweise Mensing zum Benediktinerorden gehören.

[3]) Staphorst: Hamburger Kirchengeschichte. 1723. II. 1. pg. 176.

[4]) Weder Mensings und Wimpinas Widerlegung noch das Pröue-Bock ist uns erhalten geblieben. Gebhardi, auf den sich Uhlhorn stützt, hat letzteres noch in den Händen gehabt, vgl. Gebhardi: Dissertatio secularis de re literaria Coenobii S. Michaelis in urbe Luneburga 1755 pg. 20. Wir können nur Rückschlüsse aus Kempens Widerlegung machen; sie ist abgedruckt in Staphorst a. a. O. pg. 172 ss.

[5]) Für das Folgende vgl. Literarisches Museum, Altdorf 1778 pg. 314 ss.

Reuchlinschen Streit in weiten Kreisen verhasst gemacht hatten, und dass ein Dominikaner es gewesen war, der durch seinen ungeschickten Ablasshandel den Wittenberger Augustinermönch herausgefordert und so den ersten Anlass zu der grossen Kirchenspaltung gegeben hatte. Um den Orden wenigstens äusserlich sicher zu stellen und ihn vor Verkürzung seiner Freiheiten zu bewahren, benutzte Hermann Rab die Anwesenheit Kaiser Karls V. in Augsburg, um bei ihm die Erneuerung jenes alten Privilegs zu erwirken. Mensing erhielt von seinem Ordensprovinzial einen entsprechenden Auftrag und führte ihn mit gutem Erfolge aus. Am 1. September 1530 unterzeichnete Karl V. aufs neue jene alte Urkunde und verfügte damit, dass dem Orden seine sämtlichen Vorrechte ohne Einschränkung für alle Zeiten gewahrt bleiben sollten. Mensing überbrachte das Schriftstück seinem Bischof Georg von Lebus und Ratzeburg, der es am 7. September 1531 unterzeichnete und an Herrmann Rab zur Drucklegung und Veröffentlichung weitergab.

Nach seiner Rückkehr von Augsburg widmete sich Mensing wieder der literarischen Tätigkeit.

Man hatte von ihm einen Bericht begehrt, wie weit die weltliche Obrigkeit mit geistlichen Dingen sich zu befassen befugt sei, ob sie jemanden gegen sein Gewissen zum Glauben zwingen, ob sie sich überhaupt der Glaubenssachen anzunehmen und etwaige Übertreter religiöser oder kultischer Gebote zu bestrafen habe. Mensing kam diesem Verlangen nach in der

„Vormeldunge // Der vnwahrheit Lutherscher // clage / die zu eyner beschönunge yres vngehorsams: // yre gewissen Euangeliū vnd gottes wort / als wöl // te sie die heylige Keyserliche Maiestät do von // drengen / furwenden / mit antzeygunge wie // die weltliche öberkeit yn sachen die reli // gion belanngen / eyn auffsehn haben // soll. // D. Johannes Mensing // Esaia 33 // (folgt Jes. 33 v. 1 lateinisch und deutsch).

in fine: Gedruckt zu Frankfurt an der Oder // durch Johannem Hanaw. // Anno 32 [1]).

4° 68 Blätter.

Wie der Titel zeigt, ist die Schrift gegen Luther gerichtet und zwar vornehmlich gegen die Warnung an seine lieben Deutschen, die er als Antwort auf den drohenden Reichstagsabschied 1531 erscheinen liess.[2])

Man kann den Inhalt der Vormeldunge in den Satz zusammenfassen: die weltliche Obrigkeit hat die Pflicht, die römische Kirche gegen alle Angriffe der Ketzer, die ihre Einheit gefährden, zu verteidigen.

Bezeichnend für Mensings Auffassung von dem Verhältnis des Staates zur Kirche ist es, dass er in dieser Schrift noch weit mehr als sonst seine Schriftbeweise dem Alten Testament entlehnt. In Josua, David, Salomo, die alle ihre königliche Macht und ihren Reichtum in den Dienst der rechten Gottesverehrung stellten und kraft ihrer weltlichen Macht die Gottesverächter bestraften, sieht Mensing die Vorbilder eines weltlichen Fürsten (N 2 ss). Nicht nur in Sachen des äusseren Friedens hat der Kaiser also zu richten, wie die Luthrischen verlangen; er würde sich gradezu selbst der Ketzerei schuldig machen, wenn er die Ketzer nicht bestrafte (M 4 b). Zudem kann im Lande nur dann wirklicher Friede herrschen, wenn alle Einwohner einen Glauben haben (O a). Will der Kaiser also in seinem Reiche Ruhe haben, so muss er schon aus eigenem Interesse darauf sehen, dass die Einheit der römischen Kirche unversehrt bleibt.

An weiteren Beispielen aus dem Alten Testament und der deutschen Geschichte (Heinr. IV., Friedr. II., Otto IV.) hält Mensing es dann den Fürsten seiner Zeit vor Augen, welches Schicksal sie erwartet, wenn sie ihre Pflicht als Beschützer der römischen Kirche vernachlässigen. Wie jene Männer von Gott bestraft worden sind und oft mit ihnen

[1]) Ein Exemplar in der Bibliothek der Lutherhalle zu Wittenberg.
[2]) Erl. Ausg. 25 pg. 1 ss.

auch das unschuldige Volk, so muss es allen Fürsten ergehen, die gegen ihre Priesterschaft streiten und sich gegen die römische Kirche auflehnen (O 2 a).

Freilich soll nun nicht jeder Laienfürst nach seinem eigenen Gutdünken, ohne sich von der Priesterschaft beraten zu lassen, den Gottesdienst ordnen. Vielmehr der Hohepriester soll erst Gott um Rat fragen und dann soll der König handeln (O 3 a).

Der Kaiser hat nach alledem die Pflicht, die Ketzer zum Glauben zu zwingen (P 2 a s). Wer einmal den Glauben der Kirche angenommen hat, ist verpflichtet, ihm treu zu bleiben und kann nötigenfalls dazu gezwungen werden (P 2 b). Weigert sich ein Ketzer hartnäckig, in den Schoss der Kirche zurückzukehren, so „eusert sich seyn die heylige Kirche, das ist, thut yhne in Bann vnd vbergibet yhn der wertlichen Öberkeit weyter nach gelegenheit vnd wo es yhr gut duncket durch den todt auszutilgen (Q a).

Indessen die Luthrischen berufen sich, um ihr Verhalten zu rechtfertigen, auf ihr Gewissen, das ihnen verbiete, sich den Geboten der Kirche zu fügen, und auf das Wort Gottes, dem man mehr gehorchen müsse als den Menschen.

Sicherlich ist es richtig, entgegnet Mensing, dass jeder seinem Gewissen folgen muss (B a), aber ein Gewissen kann irren, und der Mensch, der ihm dann folgt, sündigt, wenn auch unabsichtlich. Es irrt aber ein jedes Gewissen, das sich von der römischen Kirche lossagt, denn eine solche Trennung kann nur in der Bosheit des Menschen ihren Grund haben (B 3 a). So ist es auch die Hauptsünde der Lutheraner, dass sie sich von der Kirche losgesagt haben. Dadurch ist ihr Gewissen verdorben worden. Jetzt befinden sie sich in der Zwangslage, immer sündigen zu müssen: wenn sie nach ihrem Gewissen handeln, verstossen sie gegen die Gebote der Kirche; wenn sie der Kirche folgen wollen, handeln sie ihrem Gewissen zuwider. „Sie sollten jre gewissen der heiligen kirchen vnderwerffen nach jrer lere

vnd des heiligen geistes, der sie in allen nötigen sachen des glaubens regieret, sich vnderweyssen lassen vnd nicht so harte auff ihre eygene weissheit sich lehnen.“ (B 4 a).

Übrigens ist es von seiten der Lutheraner oft nichts als Heuchelei, wenn sie behaupten, der Stimme ihres Gewissens zu folgen. Denn die ungezählten Kirchenräubereien und Entheiligungen geweihter Gegenstände begehen sie nicht bona fide, sondern „ex certa et mera malicia, auss freuel vnd bossheit.“ (B 4 b).

Zudem befolgen sie selbst nicht einmal den Grundsatz, den sie aufstellen: man solle niemanden gegen sein Gewissen zwingen. Sie selbst verlangen, dass die Messe abgeschafft werde, sie zwingen die Leute, bei denen, die im Bann sind, die Predigt zu hören und von ihnen die Sakramente zu empfangen. In Magdeburg wird der Besuch der rechtgläubigen Kirchen mit drei Mark bestraft (L 2 b). So üben sie selbst eine Pharaonische Tyrannei, eine Herodische Verfolgung, eine Neronische Grausamkeit aus. In gleicher Weise verfahren sie mit den Wiedertäufern. „Sie verjagen thödten, streichen mit ruthen, stöcken vnd plöcken, die wiederteuffer, sacramentstürmer vnnd gartenbrüder. Disse schreyen allesamt yhre gewissen, berufen sich auff Gottes worth vnd das euangelium vnd erbieten sich, Got mehr dan den menschen gehorsam zu seyn. Warumb last yhr Lutrischen sie nit bey yhren gewissen vnd Euangelio?“ (L 4 a).

Auf Gottes Wort dürfen sich die Luthrischen nicht berufen, denn erstens haben sie Gottes Wort gar nicht, wenn sie sich von der Kirche trennen. Nur dort ist Gottes Wort, wo Einheit in der Lehre besteht, bei den Luthrischen aber herrscht allenthalben Zank und Zwietracht (F 2 b. ss).

Zweitens gilt das Wort: Du sollst Gott mehr gehorchen als den Menschen, nur einer unchristlichen Obrigkeit gegenüber. Den Fürsten, die sich durch ihren Übertritt zum Luthertum von der Kirche getrennt haben, sind ihre Untertanen keinen Gehorsam schuldig (D 3 a). Der Kaiser aber befindet sich mit allen seinen Geboten im Einklang mit

der Kirche. Wenn er Gehorsam gegen die Kirche verlangt, wenn er den Laienkelch und die Priesterehe verbietet, so handelt er in Übereinstimmung mit der Kirche und somit auch dem Worte Gottes gemäss. Die Lutheraner haben also kein Recht, sich dem Kaiser gegenüber auf jenes Wort zu berufen und ihren Ungehorsam gegen die oberste Reichsgewalt damit zu entschuldigen (F 2 b).

Mensings Ton ist in dieser Schrift gereizter als er es sonst zu sein pflegt. Er nennt Luther einen meineidigen Nonnenschänder (H 2 b), die sächsische Sau, das Eberschwein, das aus dem Walde aller alten Ketzer hervorkommt (K 2 a). Er wirft den Luthrischen Kirchenraub, Tempelschändung vor, weil sie viele Klöster samt ihren Gütern in Besitz genommen, die Messe abgeschafft und die Messgeräte zu profanen Zwecken verwandt haben (C a ss, K b).

Andrerseits scheut sich aber Mensing auch nicht, seinen eignen Glaubensgenossen, besonders den Prälaten und Priestern, die Wahrheit ins Gesicht zu sagen: „wir wöllen warlich nit entschuldigen die bössen Bebste, Bischoffe und Cardinale vnnd ander prelaten, die durch Simonem den tzeuberer nicht durch Hiesum Christum eyntreten in den schaffstal Christi, die sich einkeuffen entzwer mit geltgaben oder verheissunge, noch die mit gewaltiger furbith vnd vorschrifften bethe vnd dienst sich eyndrengen vnd darnach so regieren, dass ess wohl besser töchte, fragen wider nach dem glauben noch der lere Christi vnnd den selen der vnderthanen gar nichts, Got lass es yhn leith seyn, vnd den die sie eyndrengen oder yhre stymme verkeuffen eh dan sie sterben, dan wie S. Peter sagt zu dem Simon: Du hast kein teyl in dissem worthe, So haben disse vor Gott keyn recht in dem patrimonio crucifixi“ (J 3 a). Er klagt, dass das Studium der heiligen Schrift ganz darniederliegt, man nennt es studium paupertatis, „do die sich dartzugeben, nichts in dieser welt geacht, sonder der leuthe spot seyn, können schwerlich notdurftige besoldung haben, geben sich lieber zu den Rechten, zu der Ertzney vnd

andern kunsten, die do in der werlt gelten, als Grammatika, Rethorica, Linguarum peritia, Poesis vnd dergleichen, wiewol wir disse auch nit schelten sonder achten die heylige schrifft (als gottes worth) wirdiger, nützer vnd nötiger, die itzt nymandt lesen noch hören wil. Darumb, das solch studium ein wenig mühe vnd arbeit mehr dan ander kunste vnd geringer besoldung hat, durch welche die abgeschreckt werden, die wenig die göttliche belonung vnd yhre eygene selikeit ansehen, so doran gelegen (Q 2 b)". Auch über die übliche Art zu predigen klagt er: Es werden nur leges und canones gepredigt, nichts hört man von Glaube, Liebe und Hoffnung, und so fehlt es den betrübten, erschrockenen Seelen an Trost (R b). Er ermahnt die Prälaten, wenn sie selbst nicht predigen könnten, so sollten sie frommer Leute Kinder in der heiligen Schrift aufziehen, ihnen, wenn es nötig wäre, die Mittel zum Studium vorstrecken, auch wenn sie selbst sich deswegen ein Pferd weniger halten müssten (R. a).

In eindringlichen Worten gibt er es den Prälaten und Priestern zu bedenken, ob nicht das ganze Elend der katholischen Kirche, das Aufkommen der lutherischen Sekte ihnen selbst zur Last fällt (R. 2 a). Er mahnt zur Resserung, ehe die Zeit kommt, da die Strafe Gottes hereinbrechen wird über das Haus Gottes und sie, die Leiter und Vorsteher der Gemeinde, am schärfsten treffen wird (R. 2 b).

„Dunckt aber ymandt sich hie von unss beschweret, soll wissen, das wir noch nicht haben die wandt durchgraben wie Gott dem Ezechieli gebotten, das wir die grewlichen vnd gröbesten laster angesehen oder angetzeigt hetten, vnd wan yhr gleich ewers lebens halben gantz vnstrefflich, lieben herrn, gedenckt, was oben den werltlichen herren vnd Fürsten auss gotlicher schrifft gesagt ist, nemlich wie sie alleyne vmb yhres volkes sunde willen (wo sie nicht geleret oder ermanet oder die sunde nicht gestraft haben) sollen verdampt werden." (R. 2 b).

Den Abschluss der literarischen Tätigkeit Mensings,

soweit ihre Erzeugnisse uns erhalten geblieben sind, bildet sein Hauptwerk: die Antapologie, deren beide Teile in den Jahren 1533 und 1535 erschienen. Ihre Titel sind:

I. Antapologie // Erst teyl- des anderen artickels // Luthers-cher confession / sampt der krafftlosen vnd vn // gegrundten Philippi Melanchtonis Apologiae / // Die Erbsunde vnd etliche ander seyner falschē // lehrstuck belangend. Confutation. // D. Johannes Mensing // Lyss ane vngunst vnd richte recht // (folgen zwei deutsche Zitate aus Ps. 118 und Ez. 13).

4° 66 Blätter.

Datum: Frankfurt an der Oder den 24. Juni 1533 (A 4a).[1])

II. Vom vordienste vnd // rechtfertigungen: des glaubens: lie // ben / vnd guter werck / vñ vielen do zu dienstlich lehr stucken // Und auff den Drytten vnd Vierden artikel Lutherisch // er confession / Sampt Philip Melanthonis Apologia // vnsers gegenworths Ander teyll / auss warhafftiger // schrifft gruntliche vorhandelunge / jederman in // dieser tzeyt gantz noth zu wissen // D. Johannes Mensing // (folgt ein Zitat aus Ps. 118, lateinisch und deutsch).

in fine: Volendet Anno 1535 Vicesima Januarij // Soli Deo honor et gloria //

4° 148 Blätter.[2])

Der erste Teil ist dem Kurfürsten Joachim von Brandenburg gewidmet, der zweite dem Erzbischof Albrecht von Mainz.

Die Antapologie ist eine Verteidigung der klassischen Theologie des Mittelalters sowie der zeitgenössischen katholischen Theologie gegen die in der Apologie enthaltenen zahlreichen Angriffe Melanchthons.

Der Ton, in dem besonders der erste Teil gehalten ist, lässt es fühlen, wie erbittert der auf seine Lehrer stolze Epigone der Scholastik über den jungen in theologischen

[1]) Exemplare in der Königlichen Bibliothek in Berlin.

[2]) Exemplare in der Königl. Bibliothek in Berlin und in der Bibliothek der Lutherhalle in Wittenberg. Wir zitieren im Folgenden die beiden Teile mit I und II.

Dingen unerfahrenen Gräzisten Melanchthon ist, der sich anmasst, über die alten anerkannten Autoritäten abschätzig zu urteilen. (vgl. I. 10. a. b; 12. a; 22. a. b; 25 a; 27 b.): „Dieweil Philipp allein alle schrifft weyss, wissen wyr arme leuth nichts, [dan allein von der burgerlichen Gerechtigkeit]. Ach ess ist ye schad, das keyn Theologus mhe, dan Philippus allein ist.... Szo scheme dich du presumtuosa loquacitas mhe mit solcher groben lugen vor fromme leuth zukommen, vnd sonderlich vor Kunigen vnd Fursten zu reden vnd weyss, das du offentlich auff ssovil vnwahrheit itzt betroffen bist. Du hast Dir vielleicht selbest vor grosser klugheyt imaginirt etliche scholasticos, die du zu Augspurgk noch nirgents gesehen noch dein leben lang gehort oder gelesen vnd wolltest vnd wunschest, sie hetten, wie Du sie tzeyhest geleret, vff das du sie wohl schelden möchtest vnd deyne eygene vnchristliche auffrurerische vnd gotslesterliche yrthumme, damith verblumen." (I. 42 a).

Ausser gegen Melanchthon wendet sich Mensing auch mehrere Male gegen Luther, ja auch gegen Erasmus (I. 49).

Im einzelnen enthält der I. Teil die Antwort auf Artikel II der Apologie. Eingehender werden die §§ 5—13 und die §§ 35—37 besprochen. Auf letztere antwortet Mensing in einem besonderen Anhange: Auff eyn vnbilliche Philippusklage Antwort, in dem er die Unverträglichkeit der Lutherschen Tauflehre und Erbsündenlehre nachzuweisen sucht. In dem erstgenannten Abschnitt stellt er zehn Lügen Melanchthons fest, auf die er im einzelnen antwortet.

Im II. Teile der Antapologie greift Mensing zunächst Artikel III der Apologie an. Zwar den Inhalt erkennt er als richtig an, aber die Protestanten haben kein Recht ihn zu bekennen, da er sich aus der Schrift, die für jene die einzige Norm ist, nicht begründen lässt. Wenn sie die Autorität der Konzile verwerfen, müssen sie notwendigerweise auch diesen Artikel, der sich auf das Symbolum Nicaeni concilii stützt, fallen lassen.

Sodann setzt er sich mit Artikel IV der Apologie auseinander. Um die in Augsburg versammelt gewesenen

Theologen gegen Melanchthons Angriffe zu verteidigen, teilt Mensing einige Notizen mit, die er aus den Kommissionsberatungen auf jenem Reichstage bei sich behalten hatte.[1])

Wie im ersten Teil, so weist er auch hier in den Ausführungen Melanchthons, die vor allem gegen die katholischen Theologen gerichtet sind (§§ 1—21), zwanzig Lügen nach, ohne indessen im einzelnen auf ihre Widerlegung einzugehen. Ausführlich beschäftigt er sich mit dem Syllogismus (§ 76), dessen Obersatz er nur als halb wahr anerkennt, dessen Untersatz er ganz verwirft.

Die Antapologie ist reich an Zitaten aus Augustin und Thomas. Trotzdem tritt aber doch die eigene Anschauung Mensings deutlich genug hervor, sodass es uns möglich ist, aus diesem Werke seine Erbsünden- und Rechtfertigungslehre vollständig kennen zu lernen.

Schwierigkeiten verursachte Mensing die Drucklegung seines Werkes. Er litt hier unter einem Übelstande, der auf die gesamte katholische Polemik der Reformationszeit hemmend einwirkte. Immer wieder hört man aus dem Munde der damaligen katholischen Theologen die Klage, dass es ihnen nur mit grösster Mühe möglich sei, Verleger für ihre Schriften zu finden.[2]) Die meisten Buchdrucker, so schreibt Cochläus, standen auf seiten der evangelischen Sache. Die Schriften Luthers und seiner Anhänger druckten sie auf ihre eigenen Kosten und in grossen Auflagen, die katholischen Schriften dagegen nur gegen Zuzahlung und auch dann nur in Ausnahmefällen, weil sie fürchteten, auf der Frankfurter Messe als Papistenknechte verspottet zu werden. Mensing selbst war vollständig mittellos und auf fremde Unterstützung angewiesen, wollte er seine Schriften

[1]) Abgedruckt in der Zeitschr. f. Kirch.-Gesch. XII. pg. 174 ss. Sie stimmen überein mit der von Ficker herausgegebenen ersten Gestalt der Konfutation, vgl. Ficker: Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses. 1891. pg. C I X und pg. 15 ss.

[2]) Cochlaeus: Commentaria. 1549 fol. 58 s; Z. f. K.-G. XVIII. pg. 123. 233. 291; Spahn: Joh. Cochlaeus. 1898. pg. 232.

drucken lassen.[1]) Cochläus gewährte sie ihm. Obwohl selbst in Not, verschaffte er Mensing für den Druck der deutschen Antapologie 15 Gulden.[2]) Die Schwierigkeit, einen Verleger für seine Schriften zu finden, mag wohl auch ein Grund dafür sein, dass wir seit 1535 kein Werk mehr aus der Hand Mensings besitzen.[3]) Er selbst schreibt in einem Briefe an Nausea, dass er seine ursprünglich deutsch geschriebene Antapologie ins Lateinische übertragen und von Kardinal Aleander in persönlichem Gespräch das Versprechen erlangt habe, dass die Übersetzung in Venedig gedruckt werden solle, da ihm selbst die Mittel fehlen. Doch er wurde in seinen Erwartungen getäuscht. Von einem Bekannten erfuhr er aus Venedig, dass man dort von seiner Schrift nichts wisse. Er wandte sich deshalb an Nausea mit der Bitte, ihm zur Rückerlangung des wertvollen Manuscripts behilflich zu sein. Was aus der Über-

[1]) Fabri an Morone Z. f. K.-G. XX. pg. 81: Doctor Joannes Mensingerus ille quidem totus pauper est et necesse est ut iuvetur aliqua liberalitate pontificis. Nam esti Catholici omnes, inter quos Cocleus, Mensingerus, Vicelius, Dietenberger, cupiant, velint bene et feliciter succedere rem religionis nostrae vere et indubitate, nihilominus prae paupertate non possunt nec habent, et multos scripserunt libros bonos nondum impressos, qui si fuerint impressi, plurimum proderunt.

[2]) Cochlaeus an Vergerio. Z. f. K.-G. XVIII. pg. 252: Adjungo literas ad Rev. d. episcopum Vienensem tum meas tum d. Joannis Mensingi, cui nuper in subsidium transmisi pro editione teuthonicae in Philippum antapologiae sua 15 florenos ex inopia mea. vgl. auch pg. 256.

[3]) Cochlaeus an Robert Vauchop: Z. f. K.-G. XVIII. pg. 435: nobis per Germaniam catholicis contra haereticos scriptoribus nihil fuit per annos jam 20 molestius aut perniciosius quam typographorum infidelitas et negligentia atque etiam penuria: infidelitas sane, quia mendosissime impresserunt; negligentia quia vendere et in orbem dispergere noluerunt; penuria denique, quia cum sint ferme omnes Lutheranismo infecti, nobis non serviebant nisi aere nostro conducti essent, non gratis sed pro precio imprimentes nostro. Si forte R. D. V. non credit mihi, interroget ex reliquis, qui modo hic sunt, praesertim ex domino Joanne Eckio, ex domino Nausea et ex domino Mensingo, suffraganeo Alberstatiensi, qui satis multa ediderunt opuscula. Dat: Worms, den 20. Nov. 1540.

setzung geworden ist, ob sie in Mensings Hände zurückgelangt ist, wissen wir nicht. Gedruckt ist sie jedenfalls nicht worden.[1])

Bis gegen 1537 blieb Mensing in Frankfurt.[2]) Dann gab er seine Stellung als Universitätsprofessor und Prediger auf und trat in den Dienst seines Erzbischofs als dessen Suffraganeus von Halberstadt. Noch vorher war ihm das Provinzialpriorat für die Ordensprovinz Saxonia übertragen worden. Falls er der unmittelbare Nachfolger des Herrmann Rab gewesen ist, hat er dies Amt wahrscheinlich schon 1534 übernommen.[3])

Als Weihbischof von Halberstadt beteiligte sich Mensing an den Religionsgesprächen von Worms[4]) und Regens-

[1]) Epistolarum Miscellanearum ad Friedericum Nauseam libri X. 1550 pg. 250 s. Der Brief ist in Mainz geschrieben und berichtet von einem Aufenthalt in Vincentia, wo das erwähnte Gespräch mit Aleander stattgefunden hat. Demnächst will Mensing vom erzbischöflichen Hof nach Halberstadt (s. u. Anm. 2) zurückkehren.

[2]) In Fabricius: Centifolium Lutheranum. 1728 pg. 691 ss. wird uns ein Gedicht des Leipziger Professors Henningus Pyrgallus mitgeteilt, das 1539 zum zweiten Male gedruckt wurde (iam nuper editum). Da es den Tod des Erasmus berichtet, kann es frühestens in der zweiten Hälfte des Jahres 1536 entstanden sein. Dort heisst es:

Nec Mensingus item doctor reticendus amoenus
Hic venit, et calamo tersus et eloquio
Quippe in perfidiam conscripsit plurima tantam
Felici eventu singula rite notans.
Nunc Phrancfordiacam moderatur Theologiam
Saxonicus prior est ordinis atque sui.

Da Mensing 1538 schon Weihbischof von Halberstadt ist (Georg von Anhalt a. a. O. pg. 324a), mag der Schluss seiner Frankfurter Tätigkeit ungefähr in das Jahr 1537 fallen.

[3]) Paulus a. a. O. pg. 137 Anm. 2.

[4]) Spalatin: Annalen pg. 459. Corp. Ref. III 1126 s. IV 86 s. Z. f. K.-G. XVIII. pg. 436; (s. o. pg. 56 Anm. 3). Calvin schreibt über Mensing an Farel: Ab adversariis (elegit Granvella) Eckium et suffraganeum Moguntinum, quem iudicabat fore aliis moderatiorem. Verum cum ille non esset repertus domi, errore adductus est Dominicanus quidam Mensingerus: non homo sed furia importunissima. Ille principio nihil aequi admittere. Sed quum Eckius a Caesarianis delini-

burg.[1]) In Worms wurde er von Granvella als Ersatz für den Mainzer Weihbischof Helding zu den Beratungen über den Artikel von der Erbsünde hinzugezogen. In Regensburg ist Mensing in den Verhandlungen nicht hervorgetreten. Eck berichtet von ihm, dass er mit dem liber Ratisbonensis unzufrieden gewesen sei und gegen ihn geschrieben habe.[2]) Bald nach seiner Ankunft warf ihn ein Schlaganfall aufs Krankenlager.[3]) Nur langsam erholte er sich wieder. Die Notiz des Cochläus, die uns hiervon berichtet, ist zugleich die letzte zuverlässige Nachricht, die uns überhaupt über Mensing erhalten geblieben ist. Ob er an den Folgen der Krankheit gestorben ist, wie Paulus und Spahn[4]) annehmen, wissen wir nicht. Vom Juni 1541 an fehlen jegliche Nachrichten über ihn.[5])

---

tus (abutuntur tanquam morione) dedisset quod tota actione strenue negaverat, hic Mensingerus posita pertinacia leviter assentiri. Corp. Ref. XXXIX pg. 146.

[1]) Epist. Misc. ad Nauseam. pg. 311; Heineccius: Antiquitatum Goslar. libri sex. 1707 pg. 449. Hier wird uns auch ein Spottgedicht des Euricius Cordus auf Mensing mitgeteilt:

Tam nihili tibi visus homo est, Mensinge, Lutherus
Hoc ut eum speres vincere posse libro?
An captata levis male judicis aurula vulgi
An placet hoc etiam nomine partus honor
Languida quid fragilem tu mussca proboscida figis
Hic ubi tam multus nil elephantus agit?
Tu tamen evicta veluti tibi lite triumphas
Quod tacet ad nugas hactenus ille tuas,
Uno te leviter digitorum triverit ictu
Si vivam pungas huic penetresque cutem.

[2]) Eck: Apologia . . . adversus mucores et calumnias Buceri super actis Comitiorum Ratisponae. 1543 pg. 30a.

[3]) Ep. Misc. ad Nauseam pg. 311.

[4]) Spahn a. a. O. pg. 288.

[5]) Die Frage Friedensburgs, ob der von Eck in einem Briefe an Aleander vom 2. Dez. 1538 (Z. f. K.-G. XIX pg. 236) erwähnte Mentzinger mit unserm Mensing identisch sei, ist zu verneinen. Johannes Mentzinger ist uns bekannt als Schüler Ecks. In der Vorrede zum 2. Bande der Homilien Ecks, den er 1533 ins Lateinische übersetzte, nennt er Eck: praeceptorem nostrum obseruandissimum. Er selbst

Leider ist das Material sehr mangelhaft, das uns zur Zeichnung eines Lebensbildes Mensings zur Verfügung steht. Vor allem fehlt das Persönliche, das seinen Charakter deutlicher hervortreten lassen könnte. Die Urteile über ihn, die uns erhalten geblieben sind, stammen meist aus dem Munde von Gegnern und sind schon aus diesem Grunde nicht ohne weiteres massgebend. An Briefen, die sonst am leichtesten einen Einblick in den Charakter einer Person tun lassen, besitzen wir nur zwei von ihm. So sind wir fast ganz auf seine Schriften angewiesen, d. h. wir lernen Mensing nur in seiner Eigenschaft als Schriftsteller kennen, seine übrige Tätigkeit ist unsern Blicken so gut wie ganz entzogen. Aus seinen Schriften redet ein Mann, der in den Zeiten des allgemeinen Abfalls in unbedingter Treue an seiner Kirche festhält. Diese Anhänglichkeit äussert sich ebenso in dem entschiedenen, dem Tone nach allerdings für die damalige Zeit verhältnismässig ruhigen Ablehnen alles dessen, was dem semper, ubique et ab omnibus des katholischen Dogmas widerspricht, wie in dem Freimut, mit dem er die Schäden im eigenen Lager, besonders im Klerus, anerkennt und sich nicht scheut, den Prälaten und Bischöfen ihre Vergehungen offen vorzuhalten.

---

unterzeichnet sich als philosophiae professor et theologiae auditor. Ausserdem ist uns noch ein Brief Mentzingers an Nausea vom 12. XI. 1537 (Ep. ad Naus. pg. 213) in Mainz geschrieben, erhalten geblieben. Hier beklagt er sich, durch Intriguen in das ihm lästige Amt eines Rektors an der Universität hineingedrängt zu sein, während die durch Dietenbergers Tod erledigte Pfründe anderweitig vergeben worden sei. Über die Stadtgeistlichkeit beschwert er sich bei Nausea, wie er es schon seinem Lehrer Eck gegenüber getan hat, weil sie sich in keiner Weise um die Verteidigung des katholischen Glaubens kümmere.

Mentzinger muss in der Zeit zwischen dem 11. Dez. 1537 und dem 2. Dez. 1538 gestorben sein (vgl. die Verzeichnisse der kürzlich verstorbenen Theologen: Z. f. K.-G. XIX pg. 232 und 236). Dass der sonst wenig bekannte Theologe hier neben Emser, Wimpina, Usinger und anderen von Eck erwähnt wird, erklärt sich wohl aus seinem persönlichen Verhältnis zu Eck als dessen Schüler.

Auf die Verhältnisse seiner Zeit hat er nach dem, was wir über seinen Lebenslauf wissen, in keiner Weise bestimmend eingewirkt. Auch wo er an den grossen Zeitereignissen beteiligt war, ist er kaum persönlich hervorgetreten. Selbst katholischerseits ist er nie besonders beachtet und wohl bald vergessen worden.[1]) Was ihn uns wertvoll macht, ist deshalb nicht seine kirchenpolitische Bedeutung, in der er Männern wie Eck, Cochläus und Faber weit nachsteht, es sind vielmehr seine Schriften, die er uns hinterlassen hat, und die uns erkennen lassen, wie sich ein katholischer Theologe jener Zeit mit den seinem ganzen Denken und Empfinden so fremdartigen Anschauungen des Protestantismus innerlich abgefunden hat.

Die katholische Kirche der Reformationszeit besass unter der grossen Schar ihrer theologischen Verteidiger doch nur wenige, die imstande waren, aufgrund tieferer theologischer Bildung die protestantische Lehre zu bekämpfen. Oft bestand die katholische Polemik nur darin, äusserlich die Widersprüche nachzuweisen, in die sich Luther unter den sich fortwährend ändernden Verhältnissen und angesichts der verschieden gearteten Gegner mit sich selbst und mit seinen Anhängern verwickelte.[2]) Und gewiss war dies die wirksamste Bekämpfung der Lutherschen Sache in den Augen von Leuten, denen unbedingte Einheit im Glauben und in den Zeremonien das untrügliche Kennzeichen der

[1]) Vgl. das Urteil von Paulus a. a. O. pg. 21. In Fabers Liste der Bücher derer, welche gegen Luther und seine Nachtreter geschrieben haben, sind nur die Vormeldunge und die beiden orationes de sacerdotio erwähnt. Sein Hauptwerk, die Antapologie, wird nicht genannt (Z. f. K.-G. XX. pg. 83 ss.). Auch Quétif-Echard ist schlecht über ihn unterrichtet. Von den Büchertiteln, die er zitiert, trifft keiner genau zu, und das Hauptwerk fehlt auch hier. Wenn er von Streitschriften Mensings gegen Culsamer berichtet, so liegt wohl eine Verwechselung Mensings mit Usinger vor, der in den Jahren 1522 ss eine Fehde mit dem Erfurter lutherischen Prediger Culsamer zu bestehen hatte (Vgl. N. Paulus: Bartholomaeus Arnold v. Usingen. 1893 pg. 42 ss.).

[2]) Vgl. den Septiceps Lutherus des Cochläus und Fabers Antilogien.

Wahrheit war. Oder man suchte das Fehlen einer eigenen theologischen Überzeugung durch überreiches Zitieren der Kirchenväter wett zu machen und schuf ungeordnete und innerlich disparate Stoffsammlungen, wie sie uns in den Philippicae quattuor des Cochläus vorliegen.

Auch Mensing liebt es, Widersprüche bei Luther aufzudecken und daraus zu folgern, dass die Wahrheit, die einheitlich und in sich geschlossen sein müsse, nicht auf seiten der Lutheraner sein könne (s. o. pg. 22). Auch er arbeitet viel mit Zitaten aus den Kirchenvätern und der Schrift, vorzugsweise aus dem Alten Testament. Aber er begnügt sich nicht damit, fremde Anschauungen zu sammeln. Bei aller Abhängigkeit von der Scholastik, „an der er sich geschult, und in die er sich gänzlich hineingelebt hat“ [1]), verfügt er doch über eine persönliche, innerlich angeeignete theologische Bildung. Fest auf dem Boden der Kirchenlehre stehend, bemüht er sich, den von der Vergangenheit überkommenen, innerlich verarbeiteten theologischen Besitz für die antiprotestantische Polemik auszunutzen. Vieles von der schwerfälligen scholastischen Gelehrsamkeit muss dabei unbenutzt bleiben. Denn nicht um die Lösung schwieriger theoretischer Probleme handelt es sich jetzt, sondern um praktische Fragen sowohl im religösen Leben des einzelnen wie im Leben der Kirche. Dazu kommt, dass Mensings Schriften für Nichttheologen berechnet sind. Abgesehen von den beiden Reden de sacerdotio hat Mensing immer deutsch geschrieben, um auch den Laien verständlich zu sein (Antap. II. 8 b.). Aus alledem erklärt es sich, dass wir die Gedanken der mittelalterlichen Theologie hier in populärer, leicht fasslicher, allerdings auch manchmal vergröberter Form, frei von dem Formelkram scholastischer Distinktionen, ausgesprochen finden. Die leitenden Motive der katholischen Frömmigkeit im ausgehenden Mittelalter treten unverhüllter heraus und lassen uns deutlicher die Kluft erkennen, welche die beiden feindlichen Lager von-

[1]) Lämmer a. a. O. pg. 54.

einander trennte. Die von den Reformatoren angegriffenen Lehrstücke werden eingehender und weil zum Zweck der Polemik in ihrem Gegensatz zur protestantischen Auffassung schärfer dargelegt. Auch dies trägt dazu bei, klarer zu zeigen, wo die Wurzeln des Gegensatzes liegen. Wir lernen hier die Argumente kennen, mit denen sich die kirchliche Theologie gegen die protestantische Kritik verteidigte, die Angriffe, die sie gegen die Neuerer richtete.

Hier zeigt es sich allerdings auch besonders an Mensings Fehde mit Amsdorf und Melanchthon, wie ratlos die katholische Theologie den Angriffen der Reformatoren gegenüberstand. Eine „Rechtfertigung aus dem Glauben", die protestantischerseits als Grundlage für das rechte Verständnis des Evangeliums galt, war für den katholischen Theologen ein Unding. Denn der Glaube, für die Reformatoren die persönliche Gewissheit, einen gnädigen Gott zu haben, und somit der Nerv des ganzen Christenlebens, war für Mensing nur eine intellektuelle Tugend. Trotzdem lässt sich dieser die Problemstellung von seinen Gegnern aufnötigen und geht darauf ein, den Beweis für die Unhaltbarkeit der protestantischen Lehre zu liefern. Die notwendige Folge ist, dass er, mit seinen eigenen Anschauungen von Glaube, Gnade, Rechtfertigung operierend, die gegnerische Position nicht trifft. Auf weite Strecken kämpft er, besonders in seiner Antapologie, gegen Anschauungen, die vorzutragen oder zu verteidigen Melanchthon nie in den Sinn gekommen ist. Es gehört mit zu unserer Aufgabe zu zeigen, worin diese Unmöglichkeit einer rechten Würdigung des gegnerischen Standpunktes von seiten Mensings begründet ist.

Neben der von Luther geübten Kritik der römischen Messe war es vor allem die protestantische Erbsünden- und Rechtfertigungslehre, die Mensings Polemik herausforderte. Im folgenden sollen Mensings eigne Anschauungen über diese beiden Lehrpunkte dargestellt werden. Als Quellen dienen uns ausser der Antapologie vornehmlich die Streitschriften gegen Amsdorf.

Der in der Scholastik des späten Mittelalters bestehende Gegensatz zwischen thomistischer und skotistisch-nominalistischer Erbsündenlehre zeigt sich in der verschiedenen Beantwortung der Frage: utrum peccatum originale sit aliquid positivum in anima vel in carne (Biel: Sent. II. dis. 20. qu. 2. A.). Thomas hatte diese Frage bejaht: peccatum originis habet privationem originalis iustitiae et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae, unde non est privatio pura sed quidem habitus corruptus (Summa II a 82. 1.). Die Nominalisten verneinten sie. Die Erbsünde ist lediglich etwas Negatives: carentia iustitiae originalis debitae ut acceptae in primo parente et in ipso amissae (Biel II. 30. 2. B.). In zweifacher Weise kann man von einer iustitia debita reden: uno modo quia in se accepta et actione accipientis amissa. Alio modo, quia accepta in alio et actione alterius amissa. primo modo peccatum actuale est carentia iustitiae, secundo modo originale. Eine eigentümliche Mittelstellung nimmt der princeps Thomistarum des 15. Jahrhunderts, Johannes Capreolus ein. Nachdem er eben ein längeres Zitat aus Thomas: de malo qu. 4 art. 2 angeführt hat, in dem die Erbsünde definiert wird als bestehend in der concupiscentia cum carentia originalis iustitiae, ita tamen, quod carentia originalis iustitiae est quasi formale in peccato originali, concupiscentia autem est quasi materiale, fasst er selbst die Gedanken seines Ordenslehrers zusammen in drei Sätzen, deren zweiter lautet: ex quibus patet secundo, quod (concupiscentia) nec dicit illud, quod est principaliter in peccato originali

scilicet formale, sed illud, quod est minus principale scilicet materiale (Capreolus: Sent. II. 30. 3. 3. 1.). Tritt hier schon die concupiscentia erheblich zurück hinter dem formale peccati originalis, der carentia iustitiae originalis, so verschwindet sie bei dem Dominikaner und Thomisten Mensing völlig aus dem Erbsündenbegriff. Er schliesst sich durchaus an die von Biel vorgetragene Anschauung an: Sünde ist nichts anderes als der Mangel der Gerechtigkeit, die im Werk sein sollte (I. 38 a). Sie ist Abwesenheit des Guten, Fehlen der Gerechtigkeit, wie Finsternis Fehlen des Lichts ist. Sie ist non ens, privatio, nihil, tenebrae (I. 38 b). Dementsprechend ist Erbsünde die Abwesenheit der dem Menschen von Gott gegebenen Erbgerechtigkeit.

Gott hat den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis erschaffen „yhn also myt der Erbgerechtikeit begabt, das die öbersten krefft, als die vernufft vnd freyer wil, solten Gothe, vnd die vndersten krefft den öbersten vntherdenig sein. Dann wie er yhm hatt alle thyer auff erden, visch vnd wasser vnd vogel in lufften vntherworffen, sso hat er ym auch aller seyner thyerlichen kreffte vnnd yrer beweglikeit macht gegeben, das auch der leib der selen gehorsam war, vnd nit das fleysch wider den geist, noch der geyst wider das fleysch in yhm streitten solten, dardurch der leib auch vor dem todt verhüt war, welcher vmb der sund willen in die weldt ist kommen“ (I. 1 b). In Adam hat Gott die ganze menschliche Natur mit einer besonderen zu den blossen natürlichen Kräften (I. 4 a) hinzukommenden Kraft ausgestattet, die im Menschen den Gehorsam der obersten Kräfte gegen Gott und die vollkommene Unterordnung der untersten Kräfte unter die obersten wirken sollte. Alle Nachkommen Adams sollten mit dieser Gerechtigkeit und Unschuld geboren werden, so war es Gottes Absicht gewesen. Aber der unweise Mensch hat sich durch seinen Ungehorsam diese Gnadengabe verscherzt. Er ist wie jener Mann, der von Jerusalem nach Jericho ging, unter die Mörder gefallen, beraubt und verwundet worden, und hat so die erbliche Gerechtigkeit verloren. „Was ym

aber genommen, muss er nun mangeln vnnd darben. Also mangelt er der gerechtikeyt, welcher mangel, wie alle gelahrten bisshere geleret haben, ist eygentlich die rechte art vnnd natur der Erbsund. Wie der finsternyss natur ist ein mangel des liechtes“ (I. 1 b, 2 a).

Dieser Mangel, der jedem nach Adam geborenen Menschen von Natur anhaftet, schliesst eine Schuldverhaftung Gott gegenüber in sich. Gott hat den teuren Schatz der Erbgerechtigkeit dem ganzen menschlichen Geschlecht gegeben (I. 2 b. vgl. 2 a), und wie das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden lehrt, will Gott die Gaben, die er uns verliehen hat, nicht allein von uns wiederfordern, sondern auch Zins und Gewinn von uns nehmen (I. 2 b). Das ganze Menschengeschlecht hat also durch den Verlust der Erbgerechtigkeit eine Schuld auf sich geladen, und jeder Mensch ist somit von Natur vor Gott verdammt und kann von selbst nicht zur Gnade kommen (I. 2 b). Erst Christus hat hier Wandel geschaffen. Er hat bezahlt, was er nicht geraubt hatte, er ist unsre Gerechtigkeit geworden, gegeben von Gott dem Vater; durch die Taufe wird uns dies Verdienst Christi mitgeteilt. Der Mangel der Erbgerechtigkeit wird uns nicht mehr als Sünde angerechnet (I. 3 a).

Hiermit ist Mensings Lehre von der Erbgerechtigkeit, der Erbsünde und ihrer Beseitigung in den Grundzügen dargelegt. Die Erbsünde besteht in dem Mangel der dem Menschen im Urstande verliehenen übernatürlichen Gnadengabe. Dieser Defekt ist für den Menschen verdammlich. Durch die Taufe wird jedoch die Schuld getilgt. Der Mensch befindet sich in demselben Zustande wie vor dem Falle, nur dass er jene Gnadengabe, die Erbgerechtigkeit nicht wiedererhält (I. 3 a).

Die Polemik gegen Melanchthon führt jedoch Mensing gleich von vornherein dazu, auf das Wesen der Sünde im allgemeinen einzugehen. „Die lutherischen Theologen“, so beginnt er seine Ausführungen, „heyssen das die Erbsund, dass der von Adam geboren got nit vortrawet, nit glaubet, nit erkennet, nit forchtet, nit liebet, vertzweyfelt

an yhm, hasset sein gericht, tzornet vber seine straffe vnd hat bosse begyre. Welches von andern gelarthen, die vnnss die Erbsund beschriben, dermassen nie gehort, sonder sie sagen, ess sey ein mangel adder abwesen der erblichen gerechtikeit, darauss böse begirlikeit vnd vil vbels erwechst" (I. 1 b.).

Mit diesen letzten Worten weist Mensing auf die Folgen hin, die jener Mangel nach sich zieht. Im Urstand war, wie schon oben gesagt, kraft einer besonderen göttlichen Gnadengabe die Vernunft die Herrscherin im Menschen, der sich die sinnlichen Triebe mit ihren Begierden unterordnen mussten. Durch den Sündenfall hat sich dieses Verhältnis geändert. Die Vernunft ist ihres göttlichen Beistandes verlustig gegangen und ist nicht mehr imstande, ihre Vorherrschaft unbedingt zu behaupten. Jetzt beginnen sich die tierischen Kräfte im Menschen heftiger als bisher zu regen. An die Stelle der vor dem Falle herrschenden Ordnung der menschlichen Kräfte tritt Unordnung und Verwirrung. Die böse Zuneiglichkeit, die durch die Erbgerechtigkeit gezähmt, gezwungen, niedergehalten werden sollte, nimmt nun oft „wie ein ungehalten pferdt dem reuther den tzaum, vnd geths dahyn wider allen seinen willen (I. 3 a.).

An sich ist diese Zuneiglichkeit keine Sünde, denn sie ist ja von Gott geschaffen, dessen Werke alle gut sind, und sie ist auch in den Tieren, ja sie war in dem Menschen, solange er im Paradiese lebte. Solange sie sich der Vernunft unterordnet, kann man sie nicht sündig nennen: „aber das ist sundig, das in menschen solche begierlikeyt itzt nicht harret, biss sie von der rechten vernufft nach dem willen Gottes zu yhrer bewegung wurdt gefordert, sonder kompt zuvor, odder ist alzu vngeordent vnd hefftig adder der vernufft zuwider" (I. 3 a); oder wie ein Zitat aus Augustin sagt: nicht das ist Sünde, dass das Fleisch begehrt, sondern, dass es in dem Menschen wider den Geist, das ist wider die Vernunft begehrt (I. 3 b). Der Sündencharakter wird der concupiscentia abgesprochen,

weil sie zu der von Gott geschaffenen Natur des Menschen gehört. Wie der Stein von Natur das Bestreben hat, nach unten zu fallen, so wohnt in dem Menschen, wie ihn Gott geschaffen hat, von Natur die Begierlichkeit. Der Mensch hat Verlangen nach Speise und Trank, er zeugt Kinder, was doch nicht ohne Lust geschieht (I. 3 a.).

Mensing kennt aber noch einen anderen Grund, der es unmöglich macht, die concupiscentia als Sünde zu werten. Er spricht ihn aus in dem für seine Beurteilung der Sünde überhaupt grundlegenden Satze: Wyr heyssen das eygentlich proprie sund, nach S. Augustinus, das willig geschieht vnd das man eynen billich tzeyhen vnd verweysen mag, vnd darumb man eynen straffen vnd peynigen mag. Was aber gantz vnd gar ane allen willen des menschen, vnd nit straffwirdig, ist yhm keyn sund, wenss gleich einem andern sund were, der ess willig thet, der ess thun vnd lassen kan wie er will (I. 50 a). Nur die mit Wissen und Willen geschehene freie That des Menschen kann ihm also als Sünde angerechnet werden.

Daraus folgt, dass die Zuneiglichkeit nicht Sünde sein kann. Der Mensch muss sie ja wider seinen Willen erdulden und leiden (Replica N. 2 a). Er kann sich ihrer oft gar nicht erwehren, und strafbar ist er doch nur, wenn er in diese Verlockungen seiner Sinnlichkeit einwilligt. So entschieden lehnt es Mensing ab, die Begierlichkeit als Erbsünde zu bezeichnen, dass er sogar seinen Ordenslehrer Thomas dementsprechend korrigiert: „Wyr wissen der heyligen fromen veter meynung wol zu vernemen. Wan sie sagen, die Erbsundt sey die böse begirlikeyt materialiter, oder etwas desgleichen,[1]) dan sie beschreyben causam per effectum, wie eyner möcht sprechen: Der wein ist dem, der das fieber hat, der todt, nit das der weyn der todt sey, sondern er wircket den todt in jm. Also ist die erbsundt bösse begierlikeyt, dan die begirlikeyt kompt auss der erbsund, wie ein straff für die erbsund“ (I. 14 a).

[1]) Thomas: Summa IIa. 82 c.

Die Zuneiglichkeit wird auf eine Linie gesetzt mit dem Tode und den Krankheiten, sie ist wie jene ein Übel, eine Strafe für die Erbsünde, aber sie ist nicht selbst Sünde, weil sie nicht willig geschieht (I. 56 ss). Höchstens übertragenerweise kann man sie so nennen, wie dies wohl auch gelegentlich in der Schrift (I. 44 b) und bei den grossen Scholastikern geschieht, weil sie eine Folge der Sünde ist und selbst wiederum Sünde zur Folge hat.

Dann erst wird nämlich die Sünde geboren, „wan die begyr den menschen sso tziehet, das ehr verwilliget, dan da regieret die sund vnd herrschet". Dann sind der Vernunft, die eigentlich den Menschen leiten sollte, die Zügel aus den Händen gerissen, die sinnlichen Triebe gleichen wildgewordenen Pferden, die ihrer eigenen Willkür folgend bald hier bald dort vom rechten Wege abweichen (I. 3 a). In diesen einzelnen Unbotmässigkeiten der Sinnlichkeit gegenüber der Vernunft besteht nach Mensing das eigentliche Wesen der Sünde. Sie ist Tat, actus, nicht habitus. So kommt für ihn bei der Frage, ob Gott die Sünde in uns tue, diese nur als sündiges Werk in Betracht (I. 37 b). Ebenso versteht Paulus nach seiner Meinung unter Sünde im eigentlichen Sinne „das werck, das freiwillig oder muthwillig geschicht, do der mensch seine glieder dargiebt zu dienen der sundt zu der vngerechtikeyt" (I. 43 b). Nicht die Begierlichkeit an sich, der Zustand, dem jene Handlungen entspriessen, ist Sünde (I. 44 a). Erst dann wird vielmehr die Sünde geboren, wenn die Begier den Menschen so ziehet, dass er einwilligt, denn da regiert die Sünde im Menschen. Wo aber das nicht geschieht, ist keine Sünde (I. 52 b).

Wäre Mensing konsequent gewesen, so hätte er der concupiscentia als einem Habitus vollständig den Sündencharakter absprechen müssen, und in der Tat findet sich auch in dem ersten Teile seiner Ausführungen über die Erbsünde kaum eine Aussage, die dem widerspricht, vielmehr wird hier des öfteren ohne jede Einschränkung die Sündhaftigkeit der concupiscentia überhaupt abgelehnt.

Dagegen lesen wir in dem späteren Abschnitt, in dem es Mensing unternimmt, die sündentilgende Kraft der Taufe gegen Luther und Melanchthon zu verteidigen, den Satz: „Diese sundt (sc. concupiscibilitas) ist verdamlich allen den, die nit in Christo widergeborn seyn, die aber wiedergeborn, den ist ess keyn sundt mher“ (I. 45 a). Hatte er oben von der Erbsünde als etwas rein Negativem gesprochen, so betont er hier das Positive, die concupiscentia, die auch an sich Sünde ist, wenn sie nicht vergeben wird (I. 51 a). Er bezeichnet geradezu den Mangel der Erbgerechtigkeit und die unartige Begierlichkeit als das Materiale der Erbsünde (I. 51 a). Vor der Taufe war diese Erbsünde verweislich und sträflich, aber durch die Taufe ist das Formale, die „verweysslikeyt vnd peynwirdikeyt, reatus und imputabilitas“, weggenommen (I. 51 a vgl. 50 b). Die oben gegebene nominalistische Definition der Erbsünde, derzufolge diese nur im defectus iustitiae originalis besteht, ist damit in thomistischem Sinne ergänzt.

Die Tatsache, dass diese Beurteilung der concupiscentia als zur Erbsünde gehörig, sich ausschliesslich in dem Abschnitt findet, der gegen die protestantische Tauflehre gerichtet ist, führt zu der Vermutung, dass apologetische Tendenzen hier mitgewirkt haben. Auch Luther und Melanchthon hielten im vermeintlichen Anschluss an Augustin an dem Satze fest: Peccatum in baptismo remittitur, non ut non sit, sed ut non imputetur,[1]) dagegen bleibt das materiale peccati, nämlich die concupiscentia, auch nach der Taufe und wird erst allmählich durch die Wirksamkeit des göttlichen Geistes abgetötet. Dem stellt Mensing die These gegenüber: in dem Getauften bleibt überhaupt keine Sünde, auch die concupiscentia, die nach protestantischer Anschauung im Getauften noch als sündiger Hang zurückbleibt,[2]) hat durch die Taufe ihren Schuldcharakter verloren. Machte aber Mensing selbst hiermit Ernst, so ergab

[1]) Müller: Symb. Bücher 56 36.

[2]) Müller a. a. O. 58 45; 57 42 s. deutsch.

sich als notwendige Folgerung, dass die concupiscentia vor der Taufe wirklich Sünde war, d. h. die antiprotestantische Polemik hat ihn hier zum Einlenken in die, der bekämpften Position immer noch näher stehenden, aber von ihm selbst oben korrigierten thomistischen Traditionen veranlasst.

Indessen auch durch diese Wertung der concupiscentia als Sünde will Mensing keine Ausnahme machen von dem Satze, dass nur die freiwillig geschehene Tat Sünde ist. Ausdrücklich betont er in diesem Zusammenhange: „Wyr tzeygen allein das ahn, das die sund muss freywilligk sein, soll sie ein sund seyn, vnd was gar nichts vom freyen willen hat, kan keynswegs sundt seyn“ (I. 50 b). Nun gilt aber auch von der Erbsünde, dass sie „etlichermassen freywillig“ ist, ehe sie in der Taufe vergeben wird, „nit durch des kindtleins Willen willig“, sondern durch Adams Willen, „der vnser aller will ist gewest“ (I. 50 b).[1]) Folglich ist die Erbsünde schuldverhaftend für jeden

[1]) In dieser augustinischen Begründung steht Mensing zusammen mit den Thomisten. Vgl. Thomas: Summa II. a. 81. 1. c. und Hervaeus Natalis: Quodlibeta. Vened. 1486. IV. 14. Auch für diesen ist der feststehende Grundsatz: unumquodque tantum dicitur imputabile, inquantum est actus vel effectus voluntarius, et sic intantum dicitur aliquid imputabile inquantum voluntarium. Es kommt nun darauf an zu beweisen, dass auch für jeden Nachkommen Adams die Erbsünde ein actus voluntarius ist. Er versucht dies durch Unterscheidung der causa prima (Adam) und der ebenfalls verantwortlichen causae secundae oder instrumenta (Adams Nachkommen) und gelangt endlich zu dem Schluss: carentia iustitiae originalis (und ebenso die inordinatio in descendentibus) non solum habet rationem culpae in ada: sed etiam in omnibus descendentibus ab eo modo praedicto: quia eius sunt instrumenta. Die Kraftanstrengungen, die gemacht werden, um dies zu beweisen, sind ein Zeichen dafür, wie unbedingt fest auch den Thomisten der Grundsatz stand: aliquid imputabile (also culpa) inquantum voluntarium. Dasselbe zeigt sich bei Capreolus, der dem Gregor von Rimini vorwirft, dass in seiner Definition der Erbsünde nihil dicitur de voluntario, quod tamen requiritur ad veram rationem culpae (Capr.: Sent. II. 30. 3. 2. 2.), und der gradezu sagt: patet, quod peccatum originale minimum habet de ratione culpae, quia minimum de ratione voluntarii (Sent. II. 30. 3. 2. 1.).

Menschen, bis er getauft ist. Durchaus unklar ist, warum die „Freiwilligkeit" der concupiscentia durch die Taufe aufgehoben sein soll. Tatsache ist jedenfalls, dass diese Beurteilung der concupiscentia als einer Tat des einzelnen für die Zeit nach der Taufe vollkommen wegfällt. Für den getauften katholischen Christen gibt es keine Erbsünde.

Trotz seiner Inkonsequenz in der Beurteilung der concupiscentia hat Mensing also doch an dem mehrfach erwähnten Grundsatze festgehalten, dass nur die mit Wissen und Willen geschehene Tat als Sünde beurteilt werden kann. Die Folge dieses herrschenden Prinzips ist, dass es für Mensing prinzipiell keinen sündigen Habitus sondern nur einzelne Tatsünden gibt.

Es ist nunmehr noch die Frage zu stellen, worin die Sünde für Mensing ihrem Inhalte nach besteht.

Melanchthon hatte den katholischen Theologen den Vorwurf gemacht, dass sie die Erbgerechtigkeit ungenügend erklärten und demzufolge auch das Wesen der Erbsünde nicht verstehen könnten.[1]) Dem erwidert Mensing, dass alles, was Melanchthon zum Wesen der Erbgerechtigkeit hinzurechne, Gottesfurcht, Gottvertrauen, Liebe zu Gott, wohl mit der Erbgerechtigkeit zugleich den Menschen gegeben worden sei, aber doch nicht wesentlich zu ihr gehöre; denn jene Tugenden könne der Christ durch Christi Verdienst wiedererlangen, dagegen bleibe ihm die Erbgerechtigkeit sein irdisches Leben hindurch versagt. „Die Erbgerechtigkeit haben wyr durch Christum nit wider bekommen. Dieweyl wyr noch in vnsern gelydern ein ander Gesetz empfinden, das vns gefangen nympt jm gesetz der sundt, wann vnser öbersten kreffte sich gleich nach allem vermogen vntherdenig machen dem gesetz gottes" (I. 4 b). Selbst wenn der Christ also kraft der durch Christus verdienten Gnade sich mit seiner Vernunft in willigem Gehorsam Gott

[1]) Müller: a. a. O. 53$_{15}$ ss.

unterwirft, ihn liebt, ihm vertraut, ihn fürchtet, so hat er dann doch noch nicht die Erbgerechtigkeit wiedererlangt, „dan er noch nit widerbekomen mage den vollkomen gehorsam seyner vnthersten krefft gegen den öbersten, er kan noch nit verhueten den leyb vnd fleisch vor allen bösen zuneiglikeiten vnd lüsten noch vor krankheyt vnd dem todt, die von wegen des mangels der Erbgerechtikeyt noch bey vnss seyn“ (I. 5 b). Hatten wir also oben gesehen, dass die Erbgerechtigkeit für Mensing in der von Gott gegebenen Kraft besteht, die dem Menschen sowohl den Gehorsam gegen Gott als auch die Herrschaft über seine Sinnlichkeit ermöglicht, so folgt aus den zuletzt angeführten Zitaten, dass der Nachdruck für Mensing auf dem letzteren liegt. Auch wenn der Mensch den Gehorsam gegen Gott wiedererlangt hat, auch wenn er die Gerechtigkeit des Evangeliums hat, alle Gebote der ersten und zweiten Tafel hält (I. 5 a), so besitzt er doch noch nicht die Erbgerechtigkeit, denn es fehlt ihm die Hauptsache: die Unterordnung der sinnlichen Kräfte unter die Vernunft. In ihr erkennt Mensing das Wesen der Erbgerechtigkeit und in ihrem Fehlen die wichtigste Folge der Erbsünde.

Denn nun, wo dem Menschen die Erbgerechtigkeit genommen ist, „geschieht ym wie eynem schiff, do das ruder tzubrochen ader verloren, das vbel geregieret gehet, wo ess der wind vnd wellen hyn treiben. Also war die erbliche gerechtikeyt, die do alle thierliche kreffte des menschen hielte, daz sie sich nit vngebürlich regethen, die nun nach eygem gefallen vnd lüsten da hyn gehen, das offt die meydt fraw würdt vnd die fraw maydt, der knecht würdt her vnd der her knecht“ (I. 3 b). Wie der Urstand darin sein charakteristisches Merkmal hat, dass die Begierlichkeit des Menschen durch die Vernunft kraft göttlicher Hilfe in Schranken gehalten wird, so ist es dem empirischen Zustande des Menschen wesentlich, dass jetzt die Zuneiglichkeit freie Hand hat und in unvernünftigem Begehren die Schranken durchbricht, in denen sie durch die Vernunft sollte gehalten werden.

Die Sünde Adams war Ungehorsam gegen Gott und dementsprechend ist auch das ganze Menschengeschlecht durch die Erbschuld dem göttlichen Verdammungsurteil unterworfen. Durch die Taufe wird jedoch dies rein ideelle Verhältnis der Strafverhaftung aufgehoben. Der Mensch steht fortan straffrei Gott gegenüber, und die nunmehr vorkommenden Sünden tragen für Mensing weniger den Charakter der Gottwidrigkeit als vielmehr den der Vernunftwidrigkeit. Darin bestehen die Hauptfolgen der Erbsünde, dass die Kräfte, die zum Guten geneigt waren, dasselbe lieben, begehren, erkennen, bekommen und erhalten sollten, jetzt zum Ärgsten geneigt sind (I. 11 a). Das ist Sünde, dass die concupiscentia im Menschen nicht die gottgewollte Unterordnung unter die Vernunft innehält, sondern den Willensakten der Vernunft zuvorkommt oder ihr zuwiderläuft. Nur von den groben Sünden und Lastern wird ausgesagt, dass sie Gott aus unsern Herzen wegtreiben und uns als verdammlich von Gott scheiden. Die anderen leichteren Sünden hingegen treiben Christum nicht aus dem Herzen: „Also seyn diese sund nit von Christo gescheyden noch Christus von yhn, die nit lasen herschen noch regieren die sundt in yhrem leyb, sie sein nit gehorssam der begyr der sundt. Ess herschet in yhn Christus, wie wol sie es zu zeitten versehen“ (I. 44 a). In beiden Fällen geht der Mensch ein auf die Reizungen seiner Sinnlichkeit. Der Unterschied, der beide Arten von Sünden voneinander trennt, besteht lediglich in dem verschiedenen Grade der Freiwilligkeit, mit der der Mensch der Versuchung folgt. Auf das Verhältnis zu Gott reflektiert Mensing erst, wenn er von den Folgen der Sünde redet. Nur als Wirkung der unvernünftigen Tat kommt die Trennung von Gott in Betracht. Weder bildet die Stellung des Menschen zu Gott den Erklärungsgrund für sein sündiges Tun, noch wird überhaupt das Handeln des Menschen in erster Linie nach religiösen Masstäben beurteilt.

Die ganze Sündenlehre Mensings ist entworfen von dem Grundsatze aus, dass der Mensch in jedem Augenblick

Herr über seine Entschliessungen ist. Diese „Willensfreiheit“ ist zwar durch den Sündenfall verwundet und dahin modifiziert worden, dass die Reizungen von seiten der Sinnlichkeit seitdem stärker sind als zuvor, aber sie ist doch nicht aufgehoben: niemand wird zur Sünde genötigt (I. 46 b). Es kommt alles darauf an, wie sich der Wille zu den beiden Mächten stellt, die im Menschen um die Herrschaft streiten, der Vernunft und der concupiscentia. In dem Eingehen des Willens auf die Reizungen der Sinnlichkeit und den so zustandekommenden einzelnen widervernünftigen Handlungen besteht nach Mensing die eigentliche Sünde des Christen.

In der Erbsündenlehre hatte Mensing gezeigt, wie der Mensch, der von Gott anfänglich mit der Erbgerechtigkeit begabt war, dieses Gnadengeschenk durch den Sündenfall verloren hat und wie sich das Leben des Menschen nun gestaltet, wenn die concupiscentia nicht mehr durch die Erbgerechtigkeit gezügelt wird. Weiterhin beschreibt er in der Rechtfertigungslehre, wie der Mensch, dessen Natur durch den Sündenfall wohl verwundet, aber — da die verlorene Erbgerechtigkeit ja ein übernatürliches Gnadengeschenk gewesen war — nicht wesentlich verderbt worden ist, unter Gottes Mitwirken die göttliche Gnadenkraft wieder erlangt, mit deren Hilfe er sich dann die ewige Seligkeit erwerben kann.

Zum Verständnis dieser Rechtfertigungslehre Mensings ist es erforderlich zunächst festzustellen, wie Mensing über das gegenseitige Verhältnis von Mensch und Gott denkt. Gleich in seiner ersten uns erhaltenen Schrift: „Von dem Testament Christi“, spricht er sich hierüber aus: Gott hat mit den Kindern Israel einen Bund geschlossen. „Dies vorbuntnus war darynn gelegen: das wie der ewige got dem menschen aus liebe vnd gnaden seine tzusage gethan vnd sich yhm vorpflichtet hatte (dem er tzuvor nichts schuldig gewesen) hat er auch widderumb den menschen mit dem gesetze vorpflichtet vnd an sich vorbunden, der

doch vorhin Got vil schuldig gewesen. Es hat der mensche Got den Hern auserwelet, das er were sein Got: vnd das er wolt halten seine gepot. Es hat widderumb Gott auch ausserwelt das volck, das es were seyn eygen volck vor allen andern" (C a. b). „Darumb wir frey beschliessen, das ein Testament in der heyligen schrifft nicht eine vorheischunge alleyne, wie Luter fantasiert, ssonder ein vorbundt tzwischen Got vnd dem menschen gemacht geheyssen wirt. Also das alt Testament ein bundt gewest ist, damit Got mit dem volcke Israel vorbunden dermassen, das das volck Gottis gesetze halten, vnd Got widerumb yhnen geben das landt Chanaan . . . . Sich hie das Testament Gotts mit Israel, wie es ein bundt ist vnd beyde part vorbindet" (C 2 a vgl. 3 a). Gott ist mit seinem Volke ein Verhältnis eingegangen, das auf gegenseitiger Verpflichtung beruht: das Volk Israel ist verpflichtet, Gottes Gesetz zu halten; erfüllt es diese Verpflichtung, so muss Gott ihm seinerseits das heilige Land geben. Nicht bedingungslos gibt Gott, und das Volk ist nicht schlechthin empfangend. Gott verlangt eine Gegenleistung, die vom Volk erfüllt ihn dann allerdings zwingt, sein Versprechen zu halten. So wird das göttliche Gesetz zum Bestandteil eines beide Teile verpflichtenden Kontraktes zwischen Gott und seinem Volke.

Und was hier vom Alten Testament gesagt ist, gilt in gleicher Weise auch vom Neuen Testamente. „Aus diesem wir weyter beschliessen nach dem das alt Testament das alte gesetze ist . . . muss nöttiglichen volgen, das das newe Testament sey das gesetze Christi vnsers Herrn" (C 3 a. b). Das Neue Testament ist ein neuer Bund, dadurch Gott sich den Menschen versprochen hat, dass er ihr Gott sein will, und die Menschen sollen Gottes Volk sein (C 3 b). Allerdings besteht, wie sich zeigen wird, zwischen dem alten und neuen Gesetze ein Unterschied, aber das eine ist zunächst festzuhalten, dass Mensing das Verhältnis von Gott und Mensch für die gesamte alttestamentliche wie neutestamentliche Heilsgeschichte als ein Bundesverhältnis mit gegenseitiger Verpflichtung ansieht. „Darumb meynss

vorstandes heyst die geschrifft das gesetz eyn bundt pactum, zu tzeyten zusage, promissionen, dan do vorbinden sich yhrer tzwene, nemlich got vnd der mensche, jenner das ehr seynen zusagen wil nachkommen, dieser das ehr wil gehorsam seyn vnd ist eynss vmb des anderen willen. . . . . So auch jm newen testament jm Euangelio, do der herre gebeut zu lieben die veynde vnd vorgeben denn, die vnss leydt gethan, auff das wyr dozu willig, hat ehr zusagt, vns werden die sunde von got vorgeben. Er leret almosen geben, auff das alle dinge reyn seyn, bedten jm geheym auff dass es der vater vergelte, vnd der stuck viel. (II. 31 b. 32 a.) Es existiert ein Gesetz im alten wie im neuen Bunde, das von den Menschen unbedingt erfüllt werden muss (II. 39 a. 48 a. 122 b. 123 a b. Bescheidt 30 a.). Geschieht dies, so ist Gott verpflichtet, als Lohn die ewige Seligkeit zu geben. Zwar gab es eine Zeit, in der Gott den Menschen noch nichts schuldig war (Von dem Testament C a. b.); es war damals ein Gnadenakt, durch den er ein solches Verhältnis einging und sich dem Menschen verpflichtete (Besch. 39 a). Aber seitdem Gott dies als seinen Willen kundgetan hat, dass die ewige Seligkeit dem Menschen als Lohn zuteil werden kann, besteht für ihn die Pflicht, dieser Verheissung nachzukommen und Gesetzeserfüllung zu belohnen. „Den wo keyne pflicht ist, da ist keyn lohn, vnd wo eyn lohn ist da muss pflicht seyn, sonst ist es keyn lohn, sondern eyn geschenke odder freywillige gabe“ (Besch. 38 a.).

Ein Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament besteht darin, dass der Mensch auf der Stufe der alttestamentlichen Heilsoffenbarung nicht in dem Grade imstande war, seine Verpflichtungen Gott gegenüber zu erfüllen, wie dies seit dem Erscheinen Christi der Fall ist. Das Gesetz des Alten Testaments stand dem Menschen äusserlich als strenge Forderung gegenüber, die ihre Erfüllung durch Drohungen und Strafen erzwingen wollte. Aus Angst und Furcht befolgte der Mensch, soweit er dazu imstande war, gezwungen seine Gebote. Erst durch Jesus

sind wir befähigt worden, das Gesetz so zu erfüllen, wie es Gott verlangt. Denn das Gesetz Jesu ist dem Menschen ins Herz geschrieben. Es wird „nicht in steynernen taffelen sonder ym hertzen mit dem finger Gottes, den heyligen geyst geschrieben, durch welchen die liebe wirdt ausgossen in vnser hertze“ (II. 39a.). Mit anderen Worten: Christus hat durch sein Leiden und Sterben der Kirche die Gnadengabe des heiligen Geistes erworben, die durch die Sakramente den einzelnen Gliedern der Kirche mitgeteilt wird (II. 115a ss. 64b. 130b. vgl. Grundtl. Unterricht 38a).

„Diss ist ein gesetze des geistes, von dem Paulus ad Roma. 8 geschrieben, das gesetze des geysts des lebens in Christo Jesu hat mich gelösset von dem gesetze der sunde vnd des todes“ (Von dem Testam. C 4a), denn dieses Gesetz tritt nicht mehr als eine kalte Forderung von aussen an den Menschen heran, es ist verinnerlicht und wird nicht gezwungen, sondern gern vermöge der empfangenen Geisteskraft erfüllt. Diesen Sinn haben auch alle Schriftstellen, die davon reden, dass Christus des Gesetzes Ende sei, dass er das Gesetz nicht aufgelöst sondern erfüllt habe. Christus hat uns die Gnadenkraft der Liebe verdient: „Dan aber wird das gesetze erfüllet, wan der mensch aus liebe thut die werck des gesetzes“ (Besch. 30a), „darumb sagen wyr frey, Christus sei kommen eyn gesetz zu geben, do durch wyr vorgebunge der sunde hatten, nemlich die liebe (II. 39a, 14b ss.).

Die Bedeutung Christi als des Erlösers besteht demnach, abgesehen von dem Werke der Genugtuung, durch das die Erbschuld getilgt wird, darin, dass er der Stifter der Sakramente ist, die dem Menschen Kraft geben sollen, das Gesetz zu erfüllen und dadurch sich die ewige Seligkeit zu verdienen.[1]) Die Person Christi als des Erlösers tritt zurück hinter dem dinglichen Ertrag seines Werkes,

[1]) Über die verschiedene Wertschätzung von Schulderlass und Gnadeneingiessung s. u. pg. 82 s.

Christus wird zum dienenden Glied in dem einheitlichen Verlauf der Heilsgeschichte, die ihrem Wesen nach Gesetzesökonomie ist. Sie ist die Geschichte der anfangs unvollkommenen, später durch Christi Verdienst ermöglichten vollkommenen Erfüllung des göttlichen Gesetzes, durch die sich die gefallene Menschheit das verlorene Paradies wieder erkauft.

Die Sendung Christi, durch die den Menschen die Erfüllung des Gesetzes ermöglicht wird, ist eine freie Gnadentat Gottes. So geschieht es, dass die ewige Seligkeit als das Ziel der gesamten Entwicklung einer doppelten Beurteilung unterliegt: man kann sie als Gnadengabe Gottes betrachten, da der Mensch ohne Gottes Hilfe nicht imstande wäre, sie zu erreichen; man kann sie einen Lohn nennen, da Gott selbst versprochen hat, sie dem zum Lohne zu geben, der sein Gesetz halten wird, und sich durch dieses Versprechen verpflichtet hat. Diese doppelte Beurteilung der ewigen Seligkeit als einer unverdienten Gnadengabe und als eines verdienten Lohnes spielt in Mensings Polemik eine grosse Rolle. Sie macht es ihm leicht, den scharf zugespitzten Behauptungen der Reformatoren die Spitze abzubrechen, indem er den Vorwurf des Pelagianismus durch die Betonung der unverdienten Gnade zurückweist, andrerseits aber auch den augustinischen Monergismus der göttlichen Gnade durch den Lohngedanken aufhebt. Mensing sagt selbst sehr bezeichnend von sich: „Und also halten (wir) das mittel zwischen den Pelagianer Ketzern, die da sagen wir werden selig vnd thun guts aus eygenen krefften vnd den Lutherischen, die da sagen, wir thun nichts zu vnser seligkeyt (Besch. 40b. 41a).

Diese Beurteilung des zwischen Gott und Menschen bestehenden Verhältnisses als eines Lohnverhältnisses und der gesamten Heilsgeschichte als einer einheitlichen Gesetzesökonomie, haben wir uns vor Augen zu halten, wenn wir jetzt dazu übergehen, Mensings Rechtfertigungslehre im einzelnen darzulegen.

Gott hat die Erlangung der ewigen Seligkeit an die

Bedingung der Gesetzeserfüllung geknüpft. Die Gesetzesgerechtigkeit muss von jedem Menschen unbedingt erfüllt werden, will er zur ewigen Seligkeit gelangen (II, 14 b. 48 a. Errettunge G 4 b.). Da dieses Ziel aber über die Natur des Menschen hinaus reicht, kann es auch nur vermöge übernatürlicher Kräfte erreicht werden (Bescheidt 40 a. b.). Zwar kann der Mensch wohl aus eigenen Kräften gesetzmässig handeln, aber Gott erkennt nur die Werke als vollgültig an, die der Mensch vermöge der göttlichen Gnade vollbringt. Mensing wird nicht müde, dies immer wieder zu betonen: „Wir vermögen aus eygenen vnser natur krefften bey Got nichts zu verdienen aus pflicht“ (Bescheidt 40 b). „Gott thut ynn yhm (sc. dem Menschen) alles, das da guts geschicht vnd geschicht da nichts guts, das Gott nicht thut“ (Besch, 41 a.). Zwar kennt Mensing „gute wercke der vngleubigen, deren werck wir doch nicht alltzeyt straffen können, sonderlich wo sie nicht aus yhrem vnglauben geschehen“, und gute Werke der Christen, die nicht geschehen „aus göttlichem anregen, sondern aus des menschens eygen gutduncken vnd freyen willen“ (Besch. 13 b); aber „alleyne die wercke rechtfertigen den menschen, zu welchen yhn treybet der heylige geyst, der ynn yhm ist.... Durch yhn sind wir gerichtet zu Gott. Welchs richten ist die gerechtigkeyt (Besch. 14 a vgl. 33 b.).

Der Mensch erhält die Gabe des Geistes bei seinem Eintritt in die Kirche in der Taufe. Dieses im Sakrament sich vollziehende Handeln Gottes heisst die erste Rechtfertigung: iustificatio impii (II. 17 b 18 a). Sie geschieht aus lauter Gnaden, ohne alle Verdienste und Werke (Errettunge A 3 b). Durch Christus wird uns unsre Sünde „vorgeblich, das ist ane vnnseren vordienst geschencket in der ersten rechtfertigung vnd nicht alleyne ane vordienst, sunder auch wyder vnser vordienst, die wir hatten nicht allein nichts gutes, sonder das ewig vordamniss vnd thod vordient, ist vnss durch Christum umb sunst gegeben nicht allein entledegunge vom thode, sondern auch das ewige leben zu erlangen“ (II. 56). Von dieser ersten Recht-

fertigung gelten alle die Sprüche des Paulus, die eine Rechtfertigung aus den Werken des Gesetzes ausschliessen. Paulus wendet sich hier (Besch. 29 b. ss.) an die Juden und Heiden, denen noch nicht das Gesetz des Geistes ins Herz geschrieben ist, sondern die noch unter dem Zwange des äusseren Gesetzes stehen. Ihre Werke rechtfertigen nicht, weil sie aus Furcht vor Strafe, gezwungen, wider den Willen des Menschen geschehen. Mit seiner scharfen Polemik gegen die Verdienstlichkeit der Gesetzeswerke will Paulus also nur sagen, dass Menschen, die noch ausserhalb der Kirche und damit ausserhalb des Einflusses der göttlichen Heiligungsgnade stehen, sich die Verleihung dieser Gnade nicht verdienen können.

Eine Einschränkung erhält allerdings dieses Ausschliessen alles menschlichen Verdienstes durch die Lehre von der ersten Gnade und dem meritum congrui. Jene erste Gnade [1]), „eyn gotlichs anregen vnd bewegunge des gemudts, wan Got dem Menschen beweget zu gedenken an seynen ferlichen standt, tziehet, locket, klopfet an seyn hertz durch sein eygen eyngeben oder durch die predige oder die heylige schrifft, durch guttat oder straff seyn oder eynss anderen, das ehr sich Gott ergeben, seyn leben besseren vnd sich bekeren soll, lassen von sunden vnd thun guts.“ (II. 60 b.) Der Mensch kann sich vermöge seines freien Willens der Einwirkung dieser Gnade entziehen; aber andrerseits vermag er unter ihrem Einflusse auch Werke zu tun, die zwar noch nicht in vollem Masse verdienstlich sind, weil der Mensch noch ausserhalb der Kirche steht, die aber doch ihren Nutzen haben. Sie räumen die Hindernisse hinweg, die der Gnade im Wege stehen, und „richten nicht wenig den menschen zur gerechtigkeyt“ (Bescheidt 31 a.). Zu solchen Werken rechnet Mensing u. a. auch die kindliche Liebe, das mitleidsvolle Almosengeben der Heiden, die

[1]) Mensing versteht, wie das Folgende lehrt, unter prima gratia nicht die gratia gratum faciens, sondern das auxilium gratiae, das die praeparatio ad gratiam erleichtert.

Galgenreue des Todsünders. Wenn auch der Mensch die Gnade durch sie nicht verdienen kann, so sind sie ihm doch eine „Zurichtunge zu der gerechtigkeit weyl niemant leucken mag, solch eyner sey neher und geschickter zur gerechtigkeit dan der, so noch ane alle scheu vnd forcht ynn seynen sunden mutwillig beharret“ (Bescheidt 31 b.). „Wie solten nicht die guten wercke vor der rechtfertigunge des menschen gethan ym helffen vnd zurichten zu der gerechtigkeyt, die aus dem glauben ist, so doch die bösen wercke der gottlosen vnd bösen Christen sie vom glauben abwenden? .... Vermögen nun die bösen wercke yemand aus dem glauben zu führen, der ym glauben ist, warum solten die guten wercke nicht richten zum glauben?“ (Besch. 32 b.). Und „dieweil solche werke nach yhre arth auch Gotte gefallen, der keyne gut werck wil vnuorlohnt lassen, haben sie yhren vordienst bey Gott nicht de condigno, gleichwirdiglich, noch nach seyner gerechtigkeyt, sonder auss seyner barmhertzigkeyt, das ehr nicht wil sie unuorgulden lassen, vnd das heysen wyr meritum congrui, dieweil das der gottes barmhertzigkeit wol anstehet, do für Godt vntertzeyten gibet weyter erkentniss seynes heyligen namens oder eynen beruff zur genaden, wie yhm das gefelt, den was ehr hier thut, ist lauter gnade (II. 67 a.). Unverdiente Gnade ist es also, wenn Gott dem Menschen diese „prima gratia“ gibt, desgleichen ist Gott nicht verpflichtet, die Werke des Menschen, die er vermöge dieser göttlichen Unterstützung tut, zu belohnen, aber trotzdem übt der Lohngedanke schon hier seinen Einfluss aus, wie sich in dem auch hier geltenden Begriff meritum zeigt. Schon vor dem Eintritt der ersten Rechtfertigung ist der verdienstlichen Selbsttätigkeit des Menschen Spielraum gelassen.

Ihrem Inhalt nach besteht die erste Rechtfertigung zunächst in der Sündenvergebung (II. 15 a. b). Durch Adams Sündenfall war die gesamte Menschheit in Schuldverhaftung geraten und wäre ohne Christi Eintreten dem ewigen Tode anheimgefallen. In der ersten Rechtfertigung wird dem

Menschen die Gerechtigkeit Christi zugerechnet und damit die Schuldverhaftung aufgehoben (II. 14 b. ss.). „In den gethaufften bleybt keine Sunde“ (I. 50 ss). Aber dies ist nicht die einzige Wirkung der ersten Rechtfertigung. Jene zugerechnete Gerechtigkeit ist mehr in Gott als in uns, der Mensch muss aber derart gerecht werden, dass er auch selbst „quasi formaliter eygentlich vnd wesentlich, non tantum secundum imputationem sed intrinseca denominatione“ gerecht heisst (II. 47 b). Gott will „auch die gleichniss do jnne wyr geschaffen . . . . nachdem sie verloren, in vns vernewen, welche gleichniss ich vorstehe das gnadenreich wesen vnd die gerechtigkeyt, die durch Adams fahl zurbrochen. Sol dieselbe gleichniss aber vornewet werden, muss der mensch gotformig in allen tugenten volkommen seyn, wie Gott in allen tugenten volkomen vnd alle tugent selbst ist (III. 51 a. b.). Gott achtet uns in der ersten Rechtfertigung nicht nur für gerechte Menschen, die wir es doch nicht sind, er zeihet uns nicht nur nicht der Sünde, die wir doch haben, sondern er macht, dass wir auch wirklich das sind, wofür er uns achtet (II. 29 a. b.). Darum „setzen wyr das itzt hie als eyne grundfeste, das vnser gerechtigkeit nicht alleyne do jnne sey, das vnss die sunde vorgeben, sonder auch, das vnss die gnade, glaube vnd alle tugent von Got durch Christus vordienst gegeben vnd eingegossen werden, do durch die vngerechtigkeyt wirdt vortrieben, wie das licht vortreibet die finsterniss vnnd die gesundheyt die krankheyt vnd das leben den todt. So wirdt vns eingegossen der glaube, von dem Paulus sagt, Ehr sey eyne gabe gottes. Vnd von der liebe spricht ehr, sie sey aussgossen in vnser hertze durch den heyligen geist, der vns gegeben, vnd desgleichen werden vns alle ander gotliche tugent von Got gegeben, auff das wyr nit alleyne an eyner, sonder in allen tugenten gerecht vnd from werden“ (II. 47 b.).[1]) Die Rechtfertigung ist eine

[1]) Vgl. auch Mensings Polemik gegen die Luthersche Wertung des Abendmahls als des Sakramentes der Sündenvergebung: Von dem Testament Christi F. 1 a ss. (s. o. pg. 10). Dieser höheren Wert-

völlige Neuschöpfung, die Umwandlung des Sünders in einen wesentlich gerechten (II. 127b.). Dazu genügt nach Mensing nicht die Beseitigung der Sündenschuld; die Hauptsache ist die positive Kraftvermehrung, die Verleihung der Heiligungsgnade. Ein gottseliges, neues Wesen wird dem Menschen mitgeteilt (II. 54a). Er wird über die rein natürliche Seinsweise hinausgehoben und durch die Eingiessung der Gnade zu übernatürlichen Werken und somit auch zur Erreichung des übernatürlichen Zieles der ewigen Seligkeit befähigt (Bescheidt 40a. b.).

Soweit verhält sich der Mensch bei der ersten Rechtfertigung schlechthin leidend: es wird ihm ohne sein Zutun eine göttliche Kraft mitgeteilt. Aber Gott will den Menschen nicht wie ein willen- und vernunftloses Holz behandeln (II. 58b). „In diesser iustification werden wyr nicht gerechtfertiget noch rechtschaffen wieder poren, ess sey vnsser wille, sonder wie wyr freywillig vns von Godt zum teuffel gekart, müssen wyr durch hülffe der gnaden sso vns do zu gegeben wiederumb freywillig dem teufel absagen vnd vnss zu Godt keren vnd gutwillig annemen wan vnss Gott bekeret, wissen vnd erkennen auch was vns geschicht“ (II. 57a.). Weil der Mensch auch nach dem Sündenfall im Besitz seines freien Willens geblieben ist, soll er sich nun auch freiwillig wieder zu Gott hinkehren (II. 58b.). Dies geschieht, wenn „vns die sunde der todt vnd der teufel missfallen vnd Got sampt der gerechtigkeit lieb seyn (II. 58b. 51a). Erst durch die freiwillige Abkehr von der Sünde und freiwillige Hinkehr zu Gott in Glaube und Liebe wird die erste Rechtfertigung vollkommen.[1]) Zu dem gött-

---

schätzung der Gnadeneingiessung im Vergleich zur Sündenvergebung entspricht es auch, dass Mensing in dem Werke Christi mehr die positive Seite, das Verdienen der gratia, als die Aufhebung der Strafverhaftung betont. vgl. II. 15a. b. 16b, s. o. pg. 77s.

[1]) Mit der Sündenvergebung und Gnadeneingiessung zusammen erhalten wir somit die Vierteilung des Thomas (Summa IIa 113. 6. c.): gratiae infusio, motus liberi arbitrii in deum per fidem, motus liberi arbitrii in peccatum, remissio culpae. Aus II. 15a. b scheint zu

lichen Akt der Gnadeneingiessung muss die menschliche Selbsttätigkeit hinzukommen, soll die Gnade wirklich persönliches Eigentum des Menschen werden. Es gibt zwar Ausnahmen: Kinder und Geisteskranke sind nicht fähig, den Habitus durch eignes Tun zu gebrauchen. Sie sind gerechtfertigt allein durch den ohne ihr Zutun geschehenen Empfang der Gnade. Aber alle Menschen, die über ihren freien Willen verfügen, sind verpflichtet, die Werke der ihnen geschenkten Tugenden zu tun, — diese positive Hinkehr zu Gott betont Mensing wiederum weit mehr als die Abkehr von der Sünde, — und dadurch den erhaltenen Besitz sich auch innerlich anzueignen.

Weil demnach die erste Rechtfertigung erst dann vollkommen wird, wenn der Mensch durch eignes Handeln sich das göttliche Gnadengeschenk zu eigen macht, so kann man auch von der ersten Rechtfertigung sagen, dass sie aus Werken geschieht. Allerdings gilt dies nicht in dem Sinne, dass die erste Rechtfertigung durch die Werke verdient wird, denn die Werke sind erst dem Gerechtfertigten möglich. Vielmehr sind die Werke die Erklärung des über seinen Willen frei verfügenden Menschen, dass er das göttliche Gnadengeschenk annehmen will. Denn wenn uns auch im Sakrament das geistliche neue Wesen und Leben gegeben wird, ehe wir es wissen und annehmen, „sso wirdt doch diesse sache nicht voltzogen, das wyr wesentlich gerecht werden, ess komme der glaube dozu, der diese gnade erkennen vnd durch lieben annemen soll vnd drynne vorwilligen, vnd darumb fordert Godt vor allen Dingen in diesser rechtfertigungen des glaubens werck, das wyr wissen, was vns geschicht, vnd den willen, der vnser hertz

folgen, dass Mensing die Sündenvergebung, skotistischen Traditionen folgend, vor die Gnadeneingiessung stellt; dass aber damit keine Änderung in der Wertschätzung dieser beiden Bestandteile der Rechtfertigung im Unterschiede von Thomas (Summa IIa. 113. 7. c.) verbunden ist, erhellt aus dem Zusammenhange in II. 15a. b und dem oben (pg. 82s) gesagten. Vgl. Ritschl: Rechtfert. u. Versöhn. I^3 pg. 99s; Seeberg: Duns Skotus pg. 332; Loofs: Symbolik I pg. 283.

neyget, das wyr es vor wahr halten vnd gutwillig vnd zu danke annemen, was Got redet zusaget vnd gibet, nemlich dyss new leben, das doch ane vnserm zuthun gegeben." (II. 57 b). Der ganze aus 4 Teilen bestehende Akt der ersten Rechtfertigung geschieht in einem Augenblick (cf. Thomas: Summa. II a. 113 7 c.). Nur begrifflich müssen wir unterscheiden, was zeitlich nicht zu trennen ist (II. 54—58).

Durch die erste Rechtfertigung ist nun die Bedingung erfüllt, an die Gott die Anerkennung der menschlichen Leistungen als ihn verpflichtender merita geknüpft hat. Gott will ja nur dann die Werke als vollgültig anerkennen, wenn sie von ihm selbst im Menschen gewirkt werden. Dies ist der Fall, seitdem der Mensch die göttliche gratia eingegossen erhalten hat. Eben deshalb hat Gott uns nicht nur die Sündenschuld vergeben, uns nicht nur die Gerechtigkeit eines anderen angerechnet. Uns selbst hat er durch die Gnadeneingiessung umgewandelt, damit „wir, wir, wir", vermöge seiner Gnade „in eyner newigkeit des lebens vnd nicht nach dem fleische solten wandeln" (II. 16 b). Was der Mensch jetzt an guten Werken tut, geschieht alles aus dieser göttlichen Kraft heraus, geht also in seinem letzten Ursprung auf Gott selbst zurück. Solche übermenschliche gute Werke gelten vor Gott, weil sie der Mensch nicht aus den eignen Kräften seiner Natur, sondern aus Anregung und Hilfe des heiligen Geistes tut (Bescheidt 12 b).

So stark aber auch Mensing die Causalität Gottes bei den Werken des Gerechtfertigten betont, so entschieden verteidigt er andrerseits auch die menschliche Freiheit als unerlässlich zum Zustandekommen einer verdienstlichen Tat: „Wir vormögen aus eygenen vnser natur krefften bey Got nichts zu vordienen aus pflicht . . . Wo aber vns die gnadenhülffe vnd mitwirkunge Gottes gegeben wird als dan vormögen wir selbs auch vnser seligkeyt zu wircken, das niemand möge sagen, wir werden selig ane alle vnser zuthun, wie wir geschaffen vnd ewiglich erwelet sind ane alles vnser zuthun (Besch. 40 b). Die mit Hilfe der gött-

lichen Gnade geleisteten Werke sind Eigentum des Menschen, denn „es mus yha meyn seyn, was mir gegeben wird vnd ich annehme“ (Bescheidt 14 a). Sie sind „Gottes vnd vnser werke. Sie sind Gottes, dan Gott gibt sie vns. Sie sind vnser, dan was Gott vns gibt ist vnser“ (Bescheidt 33 b). Sind so die Werke einerseits freie Gesetzeserfüllungen von seiten der Menschen und geschehen sie andrerseits unter Mitwirkung der göttlichen Gnadenkraft, so gelten sie vor Gott als merita condigna. Sie sind Verdienste, die zu belohnen Gott verpflichtet ist. Zwar war es Gottes Gnade, wenn er uns in der Rechtfertigung die Kraft gab, gute Werke zu tun, „was wir aber aus gnaden haben, das haben wir auch“ (Bescheidt 40 a), und wenn wir kraft jener Gnadengabe Gottes Gesetz erfüllen, so ist Gott verpflichtet, uns den Lohn zu geben, den er an die Gesetzeserfüllung geknüpft hat. „Wil hie yemand fragen: Wie kan Gott dem menschen schuldig werden? Antwort: Wie wol Got anfenglich niemand schuldig ist, dieweyl er aber sich selber durch seyne zusage gnediglich vorpflicht hat, ist er gutwillig schuldig worden. Dan er ist schuldig, seiner zusage nach zukommen“ (Bescheidt 39 a). Wir dürfen Gott strafen, wenn er uns, die wir das Gesetz durch gute Werke erfüllt haben, nicht belohnt (Bescheidt 38 a. b). Nicht also aus lauter Gnaden oder umsonst, sondern als Lohn für ihre Werke macht Gott die Menschen selig (Bescheidt 39 b). Aus Pflicht, aus Verdienst wirkt der Mensch selbst die Seligkeit (Bescheidt 40 a).

Dieser gesamte von der ersten Rechtfertigung beginnende und mit der Erlangung der ewigen Seligkeit schliessende Prozess heisst „die andere Rechtfertigung“. Zwar ist der Mensch durch die Gnadeneingiessung gerechtfertigt worden, aber „der rechtfertige muss noch mehr gerechtfertiget werden“ (Bescheidt 36 a). Neben der iustificatio impii gibt es noch eine iustificatio iusti, „nemlich wan eyner, der schon gerecht vnd from noch weyter vnd mhe gerecht vnd fromer wirt, byss ehr zur volkomenheyt vnd ewigen seligkeyt möchte komen, dan an diese ist die vorige vn-

uolkomen wie ein angefangene sache ane ende." (II. 18 a). Lässt der Mensch die Gnade, die er in der ersten Rechtfertigung angenommen hat, unbenutzt, so läuft er Gefahr, sie ganz zu verlieren (Bescheidt 16 a. II. 19 b). Tollitur gratia nisi augeatur (II. 49 a). Der Zweck der ganzen Entwickelung, die mit der ersten Rechtfertigung beginnt, ist aber, dass der Mensch die ihm geschenkte göttliche Gnade durch freie Selbsttätigkeit in guten Werken vermehrt. Wenn Gott anfänglich den Gottlosen rechtfertigt, so gibt er ihm nicht gleich die ganze Fülle der Gnade, dass er nun bestätigt in der Gnade nicht mehr wachsen oder zunehmen könnte, sondern Gott gibt ihm ein „Anheben" wie der Herr seinem Knecht ein Pfund gab, ein gewisses Mass der Gnade, dass er sie zu guten Werken gebrauchen und sich in ihr üben soll, um sie dadurch beständig zu vermehren. Dadurch wird die unvollkommene Gerechtigkeit des Menschen immer vollkommener (Bescheid 15 b, 16 a). Die Werke sind das Letzte und Beste, das Christus von uns erwartet, darum muss der Mensch, der eifrig gute Werke tut, besser sein, als der, der dies unterlässt (Errettunge E 1 b). Gott selbst belohnt die guten Werke dadurch, dass er dem werktätigen Menschen neue Kraft gibt, ihn dadurch immer mehr rechtfertigt, bis er ihm als Abschluss der zweiten Rechtfertigung die verdiente Krone des ewigen Lebens aufsetzt.

Diese iustificatio iusti unterscheidet sich demnach von der iustificatio impii einmal dadurch, dass sie ein das ganze Christenleben umfassender und erst im Jenseits zum Abschluss gelangender Prozess ist, während jene im Moment des Sakramentsempfanges vor sich geht. Wichtiger ist, dass die zweite Rechtfertigung dem Menschen verdientermassen zuteil wird, wogegen jene, wenn man einmal von dem meritum congrui absieht, als reiner Gnadenakt Gottes gilt.

Allerdings kann auch die ewige Seligkeit als Gnadengeschenk Gottes angesehen werden, wenn man sie als Effekt der ersten unverdient gegebenen Gnade betrachtet, ohne die dem Menschen ein Erwerben von Verdiensten gar

nicht möglich wäre. So kommen wir zu jener schon oben (pg. 78) erwähnten doppelten Schätzung der künftigen Seligkeit sowohl als göttlichen Geschenkes wie als menschlichen Verdienstes. In einem sehr instruktiven Gleichnis begründet Mensing diese doppelte Betrachtungsweise: Ein nackter, mittelloser Mensch will sich von einem reichen Schneider Tuch zu einem Kleide kaufen. Da er kein Geld hat, gibt ihm der Schneider eine Summe, und damit kauft er dem Schneider das Tuch ab. Wer dies mit ansieht, sagt, hier sei lauter Gnade auf seiten des Schneiders. Wenn man aber die Handlung in ihre einzelnen Teile zerlegt, so trifft man zunächst auf einen Gnadenakt des Schneiders, dann aber kauft der Beschenkte, dem das Geld nun gehört, in aller Form dem Schneider das Tuch ab. Würde er das geschenkt erhaltene Geld verlieren, so würde ihm der Schneider nicht das Tuch auch noch schenken (II. 76). So schenkt uns Gott etwas, womit wir ihm dann mit gutem Recht den Himmel abkaufen können. Durch Gottes Gnade können wir uns die Seligkeit verdienen.

Damit ist Mensings Rechtfertigungslehre in ihren Grundzügen gezeichnet. Da jedoch Mensing eine Widerlegung der protestantischen Lehre geben will, die ihrerseits dem Glauben eine hervorragende Stellung zuweist, so sieht er sich aus apologetischen Gründen genötigt, auch seinerseits näher auf die Bedeutung des Glaubens für die Rechtfertigung einzugehen.

Der Glaube, wie ihn Mensing beschreibt, gehört dem Gebiete des Intellekts an. An sich ist er nichts weiter als eine übernatürliche Erkenntnis, „dan so viel vnd nicht mehr bringet das wörtleyn glaube aus seyner eygenschafft mit“ (Bescheidt 9 b). Er macht des Menschen Verstand Gott untertänig und nimmt ihn gefangen Christo zu Dienste und ist eine Tugend des Verstandes (II. 27 b). Er ist „eyn vollkommenheyt vnd eyn licht, das die gotliche warheyt in vns brenget vnd vns setzet in die gotliche warheyt“ (II. 124 b). Sein Objekt ist das kirchliche Dogma: „wyr müssen gleuben, es sey eyn Got, drey person, vnd alle

artickel, sonst ist der schatz des bluts Christi an vns verloren. Oben ist gesagt, wie Arrius vnd andere vordampt seyn, das sie nith die heylige dreyfaltigkeyt gegleubt haben, keyn glaube rechtfertiget ehr sey rechtschaffen vnd in allen artickeln volkommen vnd nit der, so eyner dyss vnd nit das ander, vnd jenner das vnd nith meh gleubet, du must alles gleuben, was die heylige kirche zu gleuben gebeut (II. 105 a).

Seiner Entstehung nach ist der Glaube eine Gnadengabe, die wie alle anderen Tugenden dem Menschen in der ersten Rechtfertigung eingegossen wird (II. 47 b). Aufgabe des Menschen ist es, diesen habitus des Glaubens in einzelnen Glaubensakten zu betätigen. Der Glaube als menschliche Tätigkeit fällt also unter die Kategorie der Werke (Errett. E. 3 b), er ist das erste Werk (II. 51 a) und unterliegt einer doppelten Beurteilung je nachdem man ihn in seiner Zugehörigkeit zur ersten oder zur zweiten Rechtfertigung betrachtet. Da die erste Rechtfertigung erst dann vollkommen ist, wenn der Mensch aus freiem Willen die göttliche Gnadengabe durch Selbsttätigkeit sich zu eigen macht, so muss der Mensch zunächst im Glauben die göttliche Sündenvergebung und Zurechnung der Gerechtigkeit annehmen, er muss „vor wahrhafftig achten alles, was Godt offenbart, vor geschehen oder noch zukunftig“ (II. 51 a). „Gott fordert vor allen dingen in diesser rechtfertigungen des glaubens werck, das wyr wissen, was vns geschicht, vnd den willen, der vnser hertz neyget, das wyr ess vor wahr halten, vnd gutwillig vnd zu danke annemen, was Godt redet zusaget vnd gibet“ (II. 57 b). So gilt von der ersten Rechtfertigung, dass wir durch den Glauben gerechtfertigt werden, nicht in dem Sinne als ob wir uns durch den Glauben die Gnade verdienten (II. 50 a. b). Der Glaube setzt vielmehr die vollzogene Gnadeneingiessung voraus (II. 46 a) und ist seinerseits nur das erste Eingehen des Menschen auf diese göttliche Gnadentat. Dies bedeutet es, wenn Paulus von der ersten Rechtfertigung sagt, dass sie durch den Glauben geschieht, nicht „das wyr durch den

glauben oder seyn werck die vorgebunge oder rechtfertigunge verdieneten oder do mit vnss zur rechtfertigungen schicketen, sonder das des glaubens werck das erste sey, do vnser gerechtigkeit scheynet vnd inss werck kommet, vnd wyr got (der vns rechtfertigt), recht begegnen, das ist, das wyr diese gnade erkennen vnd sie als eyn geschenck annemen . . . . . also wirt dieser glaube vns gerechnet zur gerechtigkeyt (II. 46 b s)". Deshalb wird auch geradezu die Gerechtigkeit als das Resultat der ersten Rechtfertigung die Glaubensgerechtigkeit genannt. Von ihr gilt, dass sie ohne Werke, d. h. nicht verdient durch Werke des Gesetzes, die ohne die göttliche Gnade geschehen, sondern durch den Glauben dem Menschen zuteil wird. Die Gesetzesgerechtigkeit dagegen, das Resultat der zweiten Rechtfertigung, wird durch Christum in uns erfüllt, der durch seine Gnade uns die Kraft gibt, das göttliche Gesetz zu erfüllen und uns so Verdienste zu erwerben.

Auch in Beziehung auf diese zweite Rechtfertigung steht der Glaube auf einer Stufe mit allen anderen Werken, die der Mensch kraft der göttlichen Gnade vollbringt. Wenn also vom Glauben ausgesagt wird, dass er rechtfertigt, so gilt dies von ihm in demselben Sinne wie von den anderen Werken: weil der Glaube ein von Gott gebotenes Werk ist (II. 89 a), so verdient sich der Christ durch ihn wie durch die anderen Werke den Lohn der Seligkeit. Wenn Paulus dem Glauben eine so hervorragende Bedeutung auch für die Rechtfertigung des schon Gerechten beimisst, dass er sagt: der Gerechte lebt aus dem Glauben, so erklärt sich dies daraus, dass er den Glauben nicht in seiner Isoliertheit als eine Tugend für sich betrachtet, sondern als den Glauben, der Liebe, Hoffnung, Gnade in sich schliesst. Von ihm kann man sagen, dass der Gerechte aus Glauben lebt. Denn er begnügt sich nicht mit dem blossen Fürwahrhalten, sondern lässt, weil er in der Liebe tätig ist, weitere gute Werke folgen. Weil er so der Anfang der menschlichen rechtfertigenden Werktätigkeit ist, an den sich notwendigerweise das ganze verdienstliche Tun des

Menschen anschliesst, kann man ihn rechtfertigenden Glauben nennen. Er selbst ist die erste Bewegung, in der der bekehrte Mensch sich zu Gott kehrt (Bescheidt 10 a), er ist „eyn anheben zu kommen zu Gott. Aber ynn dem wege Gottes fort zu gehen, das mus geschehen durch die liebe vnd gute wercke.“ Wir werden durch ihn nur anfänglich gerecht und müssen „weyter durch hoffnunge, liebe, diemuth furchte, puss vnd andere tugenth sampt guten wercken solcher tugent ymmer gerechter werden.“ (II. 52 a. vgl. II. 134 a. b). Die grundlegende Bedeutung des Glaubens für die zweite Rechtfertigung besteht also darin, dass er der Anfang des Rechtfertigungsprozesses, unseres Lebens Fundament ist (Bescheidt 33 a). Diese Bedeutung hat er jedoch nur, soweit auf diesen Anfang nun auch wirklich weitere Werke folgen. Mit anderen Worten: Das eigentlich rechtfertigende ist nicht der Glaube an sich, sondern die eine Gnade, die nach Röm. 5_5 die Liebe heisst, und von der der Glaube nur eine Teilkraft ist. Sie ist es, die den Menschen fortdauernd zu guten Werken befähigt, und der Glaube wird unter diesen Werken nur deshalb besonders gewertet, weil er das erste Werk, der Anfang der Rechtfertigung ist (Bescheidt 9 a. b. 11 a. 16 b).

Durch die Betrachtung des Glaubensbegriffes ist nichts wesentlich Neues zum Verständnis der Rechtfertigungslehre Mensings beigebracht worden. Um Melanchthons Schriftbeweis zu entkräften, ist Mensing genötigt, sich näher mit der paulinischen Rechtfertigungslehre auseinanderzusetzen. Seine eigne Anschauung wird dadurch ihrem Inhalte nach in keiner Weise modifiziert. Indem er seine unpaulinischen Gedanken in das Gewand paulinischer Terminologie kleidet, gelingt es ihm mit Hilfe von Röm. 5_5 und Gal. 5_6 der Liebe im Sinne der katholisch verstandenen caritas den Vorrang vor dem Glauben zu erhalten. Die durch die Sakramente in unsere Herzen ausgegossene Liebe ist göttlicherseits der Hauptfaktor in der ersten wie in der zweiten Rechtfertigung. Sie ist „eyne gemeyne tugent, die aller tugent krafft in sich begreifft . . . das ich wol

mag sagen, sie begreyfft alle gerechtigkeyt jnnerlich vnd eusserlich in sich vnd rechtfertiget mher dan der glaube“ (II. 28 a). Der Glaube an sich ist noch nicht „alle frommigkeyt noch gerechtigkeyt, kan auch ane ander tugent nicht rechtfertigen“ (II. 29 a). Durch die Eingiessung der Liebe dagegen wird der Mensch in der ersten Rechtfertigung nicht nur für gerecht geachtet, sondern er wird wesentlich gerecht gemacht. Die Liebe ermöglicht es dem Menschen, kraft seines freien Willens de condigno zu verdienen, sie ist die Grundlage des gesamten Christenlebens. Der Glaube allein nützt uns nichts, er lässt uns im Tode stecken (II. 27 a). Die Liebe ist „das stuck, das vnss vbersetzet, transferiret, auss dem stande der vngenaden vnd gottlichen tzorns in den standt der gnaden vnd der gerechtigkeyt“ (II. 26 b).

Überblicken wir jetzt noch einmal Mensings Rechtfertigungslehre. Gott und des Menschen Seligkeit ist nach Mensing das Ziel, auf das die Schrift alle Menschen hinweist (II. 36 b ss). Während in seiner Erbsündenlehre die moralische Betrachtungsweise vorwaltete, scheint hier Mensing dem gesamten Christenleben ein durchaus religiöses Ziel zu setzen: die in der persönlichen Gemeinschaft mit Gott bestehende Seligkeit. Wir haben zu prüfen, wieweit es möglich ist, dies Ziel auf dem von Mensing in seiner Rechtfertigungslehre gewiesenen Wege zu erreichen.

Den Anfang des Christenlebens bildet die erste Rechtfertigung, die der Mensch aus reiner Barmherzigkeit von Gott empfängt; denn die vorangehenden guten Werke sind wohl eine Vorbereitung zur Rechtfertigung, gelten aber nach Mensing nicht als verdienstlich in dem Sinne, dass Gott durch sie verpflichtet würde, die Gnade zu geben. Wenn so der Mensch auf die eigne Unfähigkeit zum Guten und auf Gottes unverdiente Güte, wie er sie in der ersten Rechtfertigung erfahren hat, zurückblickt, so muss Demut und Dankbarkeit gegen Gott sein Herz erfüllen (Bescheidt 11b).

Er fühlt sich ganz von Gott abhängig. Jedes Pochen auf eignes Verdienst ist hier ausgeschlossen. Gott gibt, ohne durch ein Tun des Menschen dazu verpflichtet zu sein; der Mensch empfängt, ohne sich durch eigne Werke einen rechtlich begründeten Anspruch auf die göttliche Gabe erworben zu haben. Solange und so oft also Mensing auf die erste Rechtfertigung zurückblickt, ist seine Betrachtungsweise des christlichen Lebens durchaus religiöser Art.

Dagegen ändert sich die Sache mit einem Schlage, wenn er den Blick vorwärts richtet und beschreibt, in welcher Weise der Mensch vermöge jenes unverdient empfangenen Gnadengeschenkes das ihm gesteckte Ziel erreicht. Durch die erste Rechtfertigung ist die Gnade völlig unser Eigentum geworden, und auch die Werke, die wir aus ihrer Kraft tun, gehören vollständig uns. Sie zu belohnen, ist daher Gottes Pflicht. Wir dürfen Gott strafen, wenn er uns nicht den wohlverdienten Lohn für unsere geleistete Arbeit gibt. Zwar war es Gottes unverdienter Gnadenwille, als er sich uns gegenüber verpflichtete; aber nachdem dies einmal geschehen ist, können wir Gott durch unser Tun zwingen, uns die ewige Seligkeit zu geben. Dies sind Gedanken, die in die Praxis umgesetzt, jene religiöse Betrachtungsweise des Christenlebens ersticken mussten. Und Mensing verwertet diese Gedanken in der Tat praktisch. Er hofft durch diese Betonung der Verpflichtung Gottes und der damit gegebenen Sicherheit in der Erreichung des Lohnes die Christen anspornen zu können, sich in guten Werken zu betätigen. Er tadelt Amsdorf, dass er das Verdienst leugnet „vnd leret, wir sollen nicht ansehen den lohn sonder alleyne vns beweysen vnd nympt vns die hoffnunge der belohnungen. Warumb aber das? Dan das er nur die guten wercke vorechtig mache vnd das volck dauon abschrecke. Darumb er auch so vnuorschemet saget, sie thun nichts zur seligkeyt. Noch straffet er vnser brüdere der lügen, die yhm mit der warheyt nachsagen, er vorpiete gute wercke. Er heyst die guten wercke vnnütze zur seligkeyt. Wer wil

aber das thun, das vnnütze ist? odder davor er nicht vorhoffet etwas gewinst odder nutzes zu haben?“ (Bescheidt 44 b. s.). Wer da behauptet, die guten Werke sind unnütz zur Seligkeit, der verbietet sie; denn wer wird sie dann überhaupt noch tun wollen? „Thu du, das dir nichts nütze ist zur Seligkeit vnd lass sehen, ob du nicht balde wirst müde werden.“ (II. 20 a. vgl. 12 b. Errettunge G 3 b. 4 a). Um uns recht willig und geneigt zu guten Werken zu machen, hat uns Christus als Lohn die Seligkeit verheissen; und um das wirkliche Eintreffen dieses Lohnes recht überzeugend darzutun, legt Mensing allen Nachdruck darauf, dass Gott sich selbst verpflichtet hat, uns zur Belohnung für unser Tun die Seligkeit zu geben, und dass wir ihn zur Einlösung dieser Verpflichtung zwingen können. Nur so meint er jenes Motiv zum verdienstlichen Handeln völlig sicherstellen und wirksam machen zu können: wer wird denn gute Werke tun, wenn er nicht dessen gewiss ist, mit ihnen auch wirklich die Seligkeit zu verdienen, und wie kann andrerseits von einem Verdienen die Rede sein, wenn nach allem Arbeiten und Ringen des Menschen schliesslich doch alles wieder von Gottes Gnade abhängt? Nicht also aus lauter Gnade, sondern als Lohn für ihre Werke und aus Pflicht macht Gott die Menschen selig (Bescheidt 39 b. 40 a).

Damit ist dann freilich ein wahrhaft religiöses Verhältnis des Menschen zu Gott unmöglich gemacht. Hier ist Gott nicht mehr schlechthin gebend, der Mensch nicht schlechthin empfangend. Gott und Mensch stehen sich als gegenseitig kontraktlich verpflichtet gegenüber. Durch das Gesetz hat sich Gott selbst gebunden, und mit dem Gesetz kann nun der Mensch Gott zwingen, seine Verpflichtungen zu erfüllen. Mag Mensing auch immer wieder den Charakter der Seligkeit als eines unverdienten Gnadengeschenkes Gottes betonen, weil es reine Gnade Gottes war, als er uns in der ersten Rechtfertigung die Kraft gab, verdienstlich zu handeln, in der Praxis musste doch die eudämonistisch rechtliche Wertung der guten Werke über die rein religiöse

den Sieg davontragen (vgl. vor allem Errettunge G 4 a). Und mag daher auch Mensing als das Ziel des ganzen Christenlebens Gott und die ewige Seligkeit hinstellen, als ein ewiges Leben in persönlicher Gemeinschaft mit Gott ist dies Ziel auf dem von ihm gewiesenen Wege unerreichbar. „Glaube, hoffnunge vnd liebe synth das mittel, durch welchs wyr zum rechten tziel vnnd letzten ende, zu Got vnd vnser seligkeyt kommen (II 34 a)", denn sie ermöglichen es, dass der Mensch sich aufrichtet zu Gott „ynn willigem gehorsam ynn allem seynem leben, gedanken, begyrden, worten vnd wercken" (Bescheidt 9 a). Im Zusammenhange des beherrschenden Lohngedankens können auch diese Worte nichts weiter bedeuten, als dass der Mensch vermöge jener Tugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung sich nun Gott in willigem Gehorsam unterordnet, seine Gebote erfüllt und sich dadurch merita erwirbt. Dass es Mensing auch hier nicht auf die religiöse Grundrichtung des menschlichen Herzens ankommt, sondern auf Erfüllung einzelner göttlicher Gebote, zeigt der bald folgende Satz: „Diesse auffrichtunge des hertzens zu Gott hebt an durch den Glauben wie Paulus sagt: Wer zu Gott kommen wil, der mus gleuben, das er sey, vnd das er derer belohner sey, die yhn suchen. Dan vnmüglich ist es one Glauben Gott zu gefallen." Der Glaube ist im göttlichen Gesetz gefordert, seine Leistung die Erfüllung eines göttlichen Gebotes und darum Gott wohlgefällig und verdienstlich. Einen anderen Sinn verlangen auch die übrigen Stellen nicht, in denen Mensing die Zukehrung des Menschen zu Gott, das sich richten auf Gott betont (Bescheidt 11 a. vgl. 22 b; Errettunge D 4 a. b. E. a. H. a). Überall sagen sie, wenn man sie nicht aus dem Gedankenzusammenhange der Schriften Mensings herausreisst, nichts anderes aus, als dass wir durch die Mitteilung des Gnadenhabitus, durch den wir zu Gott gerichtet, d. h. vor Gott wohlgefällig sind (Bescheidt 9 b), nunmehr befähigt sind, uns Verdienste und damit die Seligkeit zu erwerben.

Es ist der Verdienstbegriff, der eine vorwiegend religiöse

Betrachtung des Christenlebens als fortwährend enger werdender persönlicher Gemeinschaft mit Gott unmöglich macht. Das ganze Leben soll ja ein fortgehendes Erwerben von Verdiensten sein, mit denen wir Gott schrittweise seine Gnade und schliesslich die ewige Seligkeit abkaufen (vgl. II. 76.). Nicht in religiös-ethischen sondern in rechtlichen Kategorien kommen die wechselseitigen Beziehungen zwischen Gott und Menschen zum Ausdruck, und ein ausschliesslich rechtlich bedingtes Verhältnis kann nie zu wirklich persönlicher Gemeinschaft führen. Für Mensing ist seiner Lohntheorie zufolge Gott nicht das Ziel des gesamten Lebens sondern das Mittel, durch das der Mensch die inhaltlich nicht näher definierte Seligkeit erreicht.

Aber wird diese irreligiöse Betrachtungsweise nicht wesentlich modifiziert durch Mensings Wertung der ersten Rechtfertigung? Es war schon oben (pg. 92 s) darauf hingewiesen, dass Mensing, wenn er auf jenen Beweis göttlicher Barmherzigkeit zurückblickt, zur Demut und Dankbarkeit gegen Gott auffordert, also ohne Zweifel Wert legt auf ein religiöses Verhalten Gott gegenüber. Gewiss beschreibt Mensing die erste Rechtfertigung so, dass der Mensch hier nicht mit Gott handelt, sondern dass er bedingungslos empfängt. Aber abgesehen davon, dass die praktische Verwertung des Verdienstbegriffes in Wirklichkeit diese religiösen Gedanken völlig zurücktreten lässt[1]), ist auch gerade die Gabe, mit der Gott den Menschen in der ersten Rechtfertigung aus freier Barmherzigkeit beschenkt, und die zur tragenden Kraft für das ganze Christenleben wird, derart, dass durch sie unmöglich ein geistig persönliches Verhältnis zwischen Gott und Mensch begründet werden kann.

[1]) Dem entspricht es auch, dass Mensing überhaupt die Predigt von der ersten Rechtfertigung als für Christen überflüssig, ja schädlich betrachtet: „Den einfeltigen Christen . . . . . dienet diesse disputaz wenig sonder ist schedlich, dieweil sie nit anders darauss vornemen, dan das sie dorfften Gottes Gebot nicht halten noch keyne gute wercke thun“ (II. 19 a). Für Heiden und Juden ist diese Predigt am Platze, nicht aber für Christen.

Neben der Sündenvergebung erhält der Mensch in der ersten Rechtfertigung als wichtigstes Geschenk die göttliche Gnade mit all ihren Tugenden eingegossen. Diese „Gnade ist in vnss eyn gotselig vnd geistlich new wesen ....., das, wie S. Paulus sagt, wyr do durch der gotlichen natur mitgenossen werden (II. 54 b). Sie ist eine übernatürliche Seinsweise des Menschen, eine Kraft, deren Teilkräfte, virtutes, den Menschen zu Taten befähigen, die ihm an sich unmöglich sind (Bescheidt 12. a. b. 40 a. b.). Sie geht in ihrem letzten Ursprunge auf Christus zurück, der sie uns durch seinen Opfertod erworben hat, und wird durch die Sakramente ausgeteilt (II. 115 ss.). In seinen Reden de sacerdotio führt es Mensing aus, wie diese Gnade von Christus auf die Apostel, von diesen durch die Handauflegung auf ihre Nachfolger, die Bischöfe, übertragen wird, wie Priester sein soviel bedeutet als mit einer besonderen Gnadenkraft ausgerüstet sein, und wie es die vornehmste Pflicht des Priesters ist, diese Gnade durch den Genuss des Sakraments den Gliedern der Kirche zu vermitteln.[1]) Gerade in der Art, wie diese Gnade von Mensch zu Mensch übertragen wird, zeigt es sich, dass wir es hier mit etwas rein Dinglichem zu tun haben, durch dessen Empfang das geistige Innenleben des Menschen zunächst gar nicht berührt wird. Die Wirkung der Gnade kann deshalb nicht auf dem Gebiete des persönlichen Lebens liegen, kann also auch das persönliche Verhältnis des Menschen zu Gott nicht beeinflussen. Ihre Mitteilung hat nur einen äusserlichen Zuwachs an Kräften zur Folge: Gott gibt mit der Gnade in unsern Verstand den Glauben, in den Willen die Liebe und Gerechtigkeit, in die sinnlichen Kräfte göttliche Stärke und Mässigkeit. Durch die Gnade werden wir zu übermenschlichen Menschen (Bescheidt 11 b. 12 a).

Wie wenig diese Gnade imstande ist, ein persönliches Verhältnis des Menschen zu Gott zu schaffen, zeigt sich

[1]) Vgl. hierzu auch den oben wiedergegebenen Inhalt der beiden ersten Schriften Mensings, bes. pg. 12.

vor allem in der Frage nach der Heilsgewissheit. Für Mensing ist es schlechthin unverständlich, wie die Protestanten so freudig bekennen können, ihres Heiles gewiss zu sein. Für ihn ist ein solches Bewusstsein ausgeschlossen. Es kann niemand evident, klar, sicher wissen, ob Gott oder der heilige Geist oder Christus in ihm ist (II. 78 b), es gibt kein untrügliches Merkmal, woran es der Mensch erkennen kann, dass ihm die caritas eingegossen ist. Das einzige Kennzeichen für das Vorhandensein der göttlichen Gnade könnten die Werke sein, denn dazu ist ja der Geist dem Menschen gegeben, um ihn zum Erwerben der merita de condigno zu befähigen. Allein auch dieser Massstab ist unbrauchbar, denn der Mensch kann nicht wissen, welche Werke der heilige Geist in ihm wirkt, oder welche er aus seinem eigenen natürlichen Geiste heraus tut (II. 83 b. Errettunge B. 4 b). Die einzige Möglichkeit für den katholischen Christen, seines Heiles persönlich gewiss zu werden, ist die unmittelbare Offenbarung. Doch dieser Vorzug wird nur besonders heiligen Männern zuteil, die aus göttlicher Offenbarung die Gewissheit gehabt haben, bei Gott in Gnaden zu sein (II. 80 a). Dies sind privilegia paucorum, quae non faciunt legem communem. Wer nicht zur Schar dieser Auserwählten gehört, der vernimmt wohl bisweilen eine innerliche Süssigkeit, die der, welcher die Gnade nicht besitzt, nicht empfindet, aber auch damit kann er des Gnadenbesitzes nicht unbedingt gewiss werden (II. 79 b). Die grosse Menge der katholischen Christen muss vielmehr in beständiger Furcht und Unruhe um ihr Seelenheil leben. Und das ist nach Mensings Ansicht gut. Denn das Bewusstsein des Heilsbesitzes könnte nur die sittliche Tatkraft lähmen. Wie würden sich denn die Menschen noch Mühe geben, gute Werke zu tun, wenn sie dessen gewiss wären, dass Gott ihnen gnädig ist? Mensing nennt dieses Bewusstsein der katholischen Christen Demut, wir bezeichnen es besser als Heilsunsicherheit.

Dieses Fehlen unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott bei einem Menschen, der die erste Rechtfertigung erlebt und

in ihr die Gnade empfangen hat, ist nur möglich, wenn die Gnade eine Kraft ist, die dem Menschen wohl einen Zuwachs an Fähigkeiten bringt, die aber das Bewusstsein des Menschen in keiner Weise affiziert, und wenn die Rechtfertigung demzufolge nicht Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Gott, sondern wesentlich Vermehrung der Kräfte zum Vollbringen guter Werke ist. Bei dieser Anschauung vom Wesen der Gnade als einer unpersönlichen, naturhaften Kraft vermag auch die nachdrückliche Betonung der in der ersten Rechtfertigung erfahrenen unverdienten Barmherzigkeit Gottes nicht zu einer wirklich religiösen Betrachtung des Christenlebens zu führen.

Meritum und gratia, diese beiden Grundbegriffe der Rechtfertigungslehre Mensings, schliessen einander im Grunde genommen gegenseitig aus. Wo es freies, verdienstliches Handeln von seiten des Menschen gibt, ist für die göttliche Gnade kein Raum. Die Vereinigung beider Begriffe war nur möglich, wenn die Allwirksamkeit der göttlichen Gnade herabgedrückt wurde zum Mitwirken einer unpersönlichen Kraft. In dieser Form wirkt bei Mensing die Gnade zusammen mit der indeterministisch gedachten menschlichen Freiheit, und das Ergebnis beider ist das meritum, das Gott gelten lässt, weil er selbst bei seinem Zustandekommen tätig war. Das Streben nach verdienstlichen guten Werken beherrscht das gesamte Leben. Die Religion unterliegt einer eudämonistisch begründeten Moral. Nicht darauf kommt es für Mensing an, wie der Mensch die innere Gewissheit erlangt, bei Gott in Gnaden zu sein, und wie er aus diesem Bewusstsein heraus anfängt, ein neues Leben zu führen. Die entscheidende Frage lautet vielmehr: wie kommt der Mensch dazu, gute Werke zu tun?

Wie das Wesen der Sünde nicht in der Gottentfremdung erblickt wird, sondern in den einzelnen Unbotmässigkeiten der Sinnlichkeit gegenüber der Vernunft, so ist Gerechtigkeit nicht Gottesgemeinschaft, sondern: iustitia est impletio legis (II. 15 a, vgl. 24 b), d. h. gerecht ist der Mensch, der vermöge der göttlichen Gnade in einzelnen guten Werken

das Gesetz als Bedingung des Eintritts in die Seligkeit fortschreitend erfüllt: iustus=condignus (II. 73 b).

Wir besitzen von Mensing keine Schriften aus der Zeit vor seinem Auftreten gegen die Reformatoren und können demnach auch nicht beurteilen, ob und inwieweit seine eigenen früheren theologischen Anschauungen unter der Einwirkung reformatorischer Gedanken sich gewandelt haben. Soviel können wir mit Sicherheit behaupten, dass innerhalb seiner polemischen Schriften eine bemerkenswerte Entwickelung, sei es zu einem schärferen Gegensatz gegen die Reformatoren, sei es in der Richtung auf die reformatorische Position hin, nicht stattgefunden hat. Gleich in seiner ersten Schrift entwickelt er seine grundlegende Anschauung von dem Verhältnis des Menschen zu Gott als einem Lohnverhältnis (Von dem Testament C. a. ss), und seine auf dieser Grundlage sich aufbauende Rechtfertigungslehre ist schon Amsdorf gegenüber in all ihren Konsequenzen dargelegt und bleibt dieselbe in dem gegen Melanchthon gerichteten Hauptwerke. (Vgl. Bescheidt 30 a mit Antapol. II. 39 a, 122 b, 123 a. b; Bescheidt 38 a—40 a mit II. 76; Bescheidt 44 b und Errettunge G 2 b ss mit II. 12 b). Ebenso bleibt sich Mensing in seiner Anschauung vom Wesen der Gnade und in ihrer höheren Wertschätzung im Vergleich zur Sündenvergebung in allen in Betracht kommenden Schriften gleich. (Vgl. Von dem Testament F. a. b., Bescheidt 12 a. b. 40 a. b. II. 47 b. 54 a). Auch in seiner Erbsündenlehre wendet er schon in der Replica (N 2 a) denselben Massstab zur Beurteilung der concupiscentia an, wie später im ersten Teil der Antapologie (50 a. b).

Können wir so bei Mensing keine durch die Berührung mit der reformatorischen Theologie veranlasste Entwicklung seiner eignen Anschauungen nach irgend einer Seite hin nachweisen, so bleibt doch die Frage noch offen, ob nicht im Vergleich zur Scholastik des Mittelalters, speziell des

späteren Mittelalters bei ihm Fortbildungen vorliegen, und ob diese nicht irgendwie auf Beeinflussung von seiten der protestantischen Theologie zurückzuführen sind.

Bei der Darstellung seiner Erbsündenlehre waren schon im einzelnen die Verbindungslinien mit der Scholastik gezogen worden. Wir fassen das Resultat noch einmal kurz zusammen. Im allgemeinen schliesst sich Mensing in der Definition der Erbsünde an den Nominalismus an und erblickt demzufolge ihr Wesen lediglich in der carentia iustitiae originalis debitae. Nur in dem Abschnitt, der gegen Melanchthons und Luthers Lehre von der Taufe in ihrem Verhältnis zur Erbsünde gerichtet ist, lässt er sich vermutlich eben durch die Polemik gegen die protestantische Tauflehre bestimmen, auch der concupiscentia für die Zeit vor der Taufe den Sündencharakter zuzusprechen. Über thomistische Traditionen geht er jedoch auch hier in keiner Weise hinaus. Der für die gesamte katholische Sündenlehre[1]) grundlegende Satz, dass nur die freiwillige Tat Sünde ist, steht auch ihm unerschütterlich fest. Er nimmt des öfteren Gelegenheit, ihn gerade im Gegensatz zu Melanchthon mit möglichster Schärfe zu betonen. Ein Eingehen auf reformatorische Gedanken war dadurch schlechthin ausgeschlossen.

Weit mehr als in der Erbsündenlehre ist Mensing in der Rechtfertigungslehre seinem Ordenslehrer Thomas gefolgt. Der entscheidende Punkt ist hier die Stellung zu der Frage, wieweit die Gnade nötig ist zum Erlangen der ewigen Seligkeit. Schon Duns Skotus hatte die Frage, ob der Mensch auch ohne den Gnadenhabitus verdienstliche Handlungen vollbringen könne, verneint nur aus Furcht davor, in den error Pelagii zu verfallen und damit gegen die Kirchenlehre zu verstossen[2]); von dem Nominalismus wurde sie offen bejaht: nihil est meritorium, nisi quod est

[1]) Vgl. jedoch den oben (pg. 70) zitierten von Capreolus gegen Gregor von Rimini gerichteten Vorwurf.

[2]) Seeberg: Duns Skotus. pg. 104 s, 307 s.

in nostra potestate; sed illa charitas non est in nostra potestate, igitur actus non est meritorius principaliter propter illam gratiam, sed propter voluntatem libere causantem. igitur potest deus talem actum elicitum a voluntate acceptare sine gratia (Occam: Quodlibeta VI. 1; vgl. Biel: Sent. I. 17. 2). Mensing weist derartige Gedanken aufs Entschiedenste zurück. Nichts steht ihm fester, als dass nur die Werke verdienstlich sind, die vermöge der göttlichen Gnade geschehen, also in letzter Linie von Gott selbst gewirkt werden (s. o. pg. 79). Von einer Selbsterlösung kann nicht die Rede sein: „zwey ding sol eyn frommer Christ nymmer vorgessen. Nemlich was er gewesen ist vnd was er durch Jesum Christum geworden ist. Dan er ist gewesen eyn kind des zorns, der vngnaden vnd ewigen verderbens. Solchs zu betrachten ist nott. Dan dardurch wird der mensche behalten, das er sich nicht berhüme oder erhebe gegen Gott. Zum andern sol er betrachten, das er durch Christus gnade gerechtfertigt, geheyliget eyn Gottes sone vnd eyn erbnehme Gottes vnd also eyn miterbe Christi geworden ist. Dadurch er verursacht wird Gott zu lieben vnd yhm zu dancken umb solcher wohlthat“ (Bescheidt 11 b). So ist der Mensch, was die Begründung seines Christenstandes anlangt, vollständig von der unverdienten Barmherzigkeit Gottes abhängig. Auch die Belohnung des meritum congrui ist ein reiner Gnadenakt Gottes.

Soweit folgt Mensing seinem Ordenslehrer Thomas. Thomistisch bezw. vulgärkatholisch ist es weiterhin auch, wenn Mensing die vermöge der gratia getanen menschlichen Werke als verdienstlich betrachtet. Doch macht sich hier bei Mensing im Vergleich zur mittelalterlichen Scholastik eine Eigentümlichkeit in der praktischen Verwertung und der daraus sich ergebenden Ausführung des Verdienstgedankens geltend. Thomas hatte von dem meritum de condigno gesagt: si . . loquimur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia spiritus sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur

secundum virtutem spiritus sancti moventis nos in vitam aeternam . . . . Attenditur etiam precium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo consors factus divinae naturae adoptatur in filium dei, cui debetur hereditas ex ipso iure adoptionis (Summa II. a. 114. 3. c). Das in der Gnadeneingiessung geschenkte Kindesrecht ist es, welches dem Christen Anspruch verleiht auf die Erbschaft der ewigen Seligkeit. Die in dem Verdienstbegriff liegende rechtliche Beurteilung des Verhältnisses von Gott und Mensch kommt hier zum mindesten in sehr abgeschwächter Form zum Ausdruck. Geradezu aufgehoben wird sie durch Durandus: ex dono gratuito nullus obligatur ad dandum amplius, sed potius recipiens obligatur danti, ideo ex bonis habitibus et ex bonis actibus seu usibus nobis a deo datis deus non obligatur nobis ex aliquo debito iustitiae ad aliquid amplius dandum ita quod, si non dederit, sit iniustus, sed potius nos sumus deo obligati. Et sentire seu dicere oppositum est temerarium et blasphemium. Auf Grund von Matth. 20_{15} schreitet er bis zur Auflösung des Lohnbegriffes fort (Bei Capreolus: Defensionum theologiae divi doctoris Thomae lib. II. 27. 2. 6.).[1]) Capreolus polemisiert zwar gegen Durandus, aber auch er weiss von keiner Verpflichtung Gottes den Menschen gegenüber: nos vocamus illud meritorium de condigno, cui debetur merces ex iustitia sic, quod si non redderetur stante ordinatione, quae nunc est, ille, ad quem pertinet reddere, faceret contra iustitiam et iniustum non quidem creaturae sed sibi ut saepe dictum est; faceret enim contra voluntatem suam et sapientiam, quae es lex iustitiae (a. a. O. II. 27. 3. 6.). Gott ist also nach Capreolus allerdings verpflichtet, das meritum de condigno zu belohnen; aber nicht uns gegenüber besteht diese Verpflichtung, sodass wir in der Lage wären, irgend welche Ansprüche geltend zu machen; sich selbst und seinem auf die Rettung der Menschheit abzielenden Heilsplan ist es Gott schuldig.

[1]) Dies der genauere Titel des oben (pg. 64 und 70) als „Sent." zitierten Werkes des Capreolus. — Zur Sache vgl. Petrus de Palude: In IV. Sent. 46. 1.

Wie anders klingt es da, wenn Mensing schreibt: wir dürfen Gott strafen, wenn er uns unsre Gesetzeserfüllung nicht belohnt, und Gott hat sich uns verpflichtet, uns als verdienten Lohn die Seligkeit zu geben (s. o. pg. 86). Hier sind die letzten für ein religiöses Verständnis des Verhältnisses von Gott und Mensch totbringenden Konsequenzen aus dem Verdienstbegriff gezogen. Der Mensch steht Gott nicht mehr empfangend gegenüber: er fordert. Kraft des von Gott mit ihm geschlossenen Kontraktes zwingt er Gott, ihm den verheissenen Lohn zu geben. Nicht auf das Kindesrecht beruft sich Mensing, wie Thomas es tut: Der Mensch handelt vielmehr mit Gott wie der Käufer mit dem Verkäufer (s. o. pg. 88). Auch in der nominalistischen Scholastik fehlt es an Parallelen hierfür. Biel geht nicht hinaus über den Satz: sic ergo patet, quod debitum iustitiae in praemiando actum ex gratia praecedente tali praemio eterno non innititur bonitati actus, quam habet ex natura sua intrinseca sed divinae ordinationi, quae est quaedam promissio sive conventio et pactum. Debitum enim est, ut pacta et promissa serventur (Sent. II. 27 art. 1 C). Sein eigener Schuldner ist Gott, nichts ist davon gesagt, dass er sich uns verpflichtet habe. Der Gottesbegriff des Duns Skotus (vgl. Seeberg: Duns Skotus pg. 177 s), der für die spätere Scholastik massgebend geworden ist, verbietet ein derartiges Sichgleichstellen des Menschen mit Gott (vgl. Occam: Quodlib. VI. 2). Hier findet sich also bei Mensing, wenn auch nicht eine Neubildung — die Voraussetzungen für die von ihm vorgetragenen Anschauungen waren im vulgär-katholischen Verdienstbegriff gegeben — aber doch mindestens eine die Verderblichkeit der Verdienstlehre blosslegende Vergröberung scholastischer Gedanken. Was hat Mensing bewogen, die ihm überlieferte meritorische Auffassung des Heils in dieser Richtung weiter auszubilden?

Es war oben darauf hingewiesen worden, dass Mensing sich mit seinen Schriften an Nichttheologen wandte, dass er nicht wie die Scholastiker des Mittelalters den Zweck

verfolgte, kunstvolle Gebäude theologischer Gelehrsamkeit aufzuführen, sondern dass praktische Fragen für ihn im Vordergrunde standen. Er trat als Anwalt der scholastischen Kirchenlehre auf gegen Männer, die aufgrund eigner religiöser Erfahrung die ganze Heilslehre konzentrierten um die Frage, wie der Mensch dessen gewiss wird, bei Gott in Gnaden zu sein, und deren Antwort lautete: nicht durch kirchlich sakramentale Vermittlung einer göttlichen Gnadenkraft und durch dann geleistete gute Werke, sondern durch den Glauben an die göttliche Verheissung der Sündenvergebung. Diese ausschliessliche Betonung des Glaubens hatte in verschiedenen Kreisen, nicht nur im Lager der streng kirchlichen Verteidiger der katholischen Lehre Widerspruch hervorgerufen; auch bei den Wiedertäufern tadelte man das Pochen auf den Glaubensbesitz und das Fehlen eines wirklich christlich sittlichen Lebenswandels. Das sittliche Interesse fühlte sich nicht befriedigt durch dieses einseitige Wertlegen auf die religiöse Stellung zu Gott. Für Mensing war dies einer der schwersten und am häufigsten wiederkehrenden Vorwürfe, die er gegen Amsdorf wie gegen Melanchthon richtete, dass sie die Leute davon abhielten, gute Werke zu tun. Er sah in der Reformation vor allem die Revolution, die in den Bauernkriegen ihr wahres Wesen gezeigt hatte und über kurz oder lang zum Zusammenbruch alles sittlichen Lebens führen musste.[1]) Durch ihre Glaubenspredigt nahmen die Reformatoren den Werken den Verdienstcharakter und machten sie dadurch verächtlich, dass niemand mehr sich um sie kümmerte. Das sola fide war ihm sittlich anstössig, einmal weil ihm das Verständnis für die Tiefe des reformatorischen Glaubensbegriffes fehlte, andrerseits weil in der Tat in weiten Kreisen derer, die sich von der katholischen Kirche losgesagt hatten, die sittlichen Früchte des Glaubens ausblieben. Er übersah dabei, dass die Schuld hieran weniger auf seiten der Reformatoren lag als auf seiten der Kirche,

[1]) S. o. pg. 9 und 36 s.

die ihre Angehörigen bisher in beständiger sittlicher und religiöser Unreife gehalten hatte. Jedenfalls betrachtete er es als seine Aufgabe, der überhandnehmenden Verachtung der guten Werke mit aller Macht entgegenzutreten, sie, die von den Reformatoren diskreditiert waren, in ihrem Ansehen zu rehabilitieren. Der Weg hierzu war ihm von seinen scholastischen Lehrern vorgezeichnet. Seine Aufgabe war es, ihre Verdienstlehre praktisch zu verwerten. Ganz von selbst kam er auf diesem Wege dazu, die Wirksamkeit der guten Werke zur Erlangung der Seligkeit ungleich schärfer zu betonen und sicherer zu begründen und so nach Wegfall aller für die praktische Verwertung unbrauchbaren subtilen scholastischen Distinktionen der ganzen Lehre ein massiveres, gröberes Aussehen zu verleihen.

Nötig sind die guten Werke zur Seligkeit, denn Gott selbst hat seine Verheissungen an sie geknüpft. Christus ist nicht nur Gnadenbringer sondern auch Gesetzgeber, und an der Erfüllung des neuen Gesetzes hängt der Eintritt in die Seligkeit. Zwar ist der Christ durch die Taufe gerechtfertigt, „dieweil wir aber solche gnade Christi vnd gerechtigkeyt vorlieren, wo wir nicht dieselben in guten wercken vben vnd mheren, wie nhu gesagt, treiben vnser prediger die christen, als die nhun schon gerecht seyn durch den glauben, ymmer auff die guten wercke, do durch sie yhren beruff, wie S. Paulus sagt, gewiss machen, der an die vngewiss ist. Vnnd auff das sie die genaden, wie S. Paulus lehret, nicht vorgebes lassen bey yhnen seyn. Dan wie hernach beweyset wirt, bekommet nymandt die gotliche zusage, ehr thu dan, das Godt neben der zusage hat geboten“ (II. 19 b). Andrerseits soll aber der Christ auch dessen gewiss sein, dass die guten Werke in der Tat die Wirkung haben, die er von ihnen erwartet; Gott hat sich ja selbst verpflichtet, uns als Lohn für die Werke die Seligkeit zu geben. Mensing macht es Amsdorf zum Vorwurf, dass er dies nicht gelten lassen will und so den stärksten Antrieb zum Wandel in guten Werken vernichtet; denn wie wird jemand sich hier auf Erden abmühen, Ent-

sagungen und Leiden auf sich nehmen, wenn er nicht dessen gewiss ist, dadurch auch wirklich ans Ziel zu gelangen? Er selbst knüpft bewusstermassen an dies dem Menschen von Natur innewohnende Verlangen nach Glückseligkeit an und gründet darauf die Aufforderung zum sittlichen Handeln. „Wo vnsere werck nicht weyter nütze sind, dann das sie freywillig ane gesuch dem nechsten zu gut geschehen odder Got zu lobe (wie Amssdorff fürgiebt), so ist yhnen merck-lich abgebrochen, das wenig menschen guts thun werden, weyl sie fast alle geneyget, yhren eygen nutze anzusehen vnd müssen mit vorheyssungen der belohnunge getzogen werden zum guten. Dan damit begegnet Gottes gütigkeyt vnser vnuolkommenheyt, das so er zu guten wercken locken vnd treyben wil, setzet er die belonunge darbey vnd gönnet vns das wir die ansehen. Als wenn er spricht: Selig sind, die da leyden vnd die geystlich armen, dan yhnen gehört das himelreych. Vnd derer gleychen viel. Sehen wir nun nicht weyter vns umb, dan das wir hie auff erden eyner dem andern dienen vnd Gott loben vnd das nicht endlich ordnen zu der seligkeyt, als dan hoffen wir auff Christum hie auf erden alleyn vnd sind vnseliger dan alle menschen, wie Paulus öffendlich sagt“ (Errettunge G 4 a). Wenn Gott so durch Aussicht auf Belohnung uns zu guten Werken antreibt, so bindet er sich damit allerdings auch, unsern Leistungen als krönenden Abschluss die Seligkeit zu verleihen. Von hier aus wird es verständlich, dass Mensing von einer Verpflichtung Gottes redet, uns unsere Werke zu belohnen. Nur so konnte er die unfehlbare Wirksamkeit der Werke unbedingt sicher stellen und damit das für eine eudämonistisch begründete Moral denkbar stärkste Motiv zum Handeln schaffen. Hatte Gott einerseits die Erreichung der Seligkeit an die Werke geknüpft, andrerseits aber auch durch jenen Vertrag ihre Belohnung seinerseits absolut sichergestellt, dann waren die guten Werke der von Gott gewiesene und darum notwendige, aber zugleich auch der sicher zum Ziele führende Heilsweg, den zu gehen im persönlichen Interesse jedes Christen liegen musste (vgl. pg. 93 s).

So wird uns die Fortbildung der scholastischen Verdienstlehre durch Mensing verständlich aus den praktisch-polemischen Tendenzen, die diesen Gegner der Reformatoren leiteten. In Mensings Rechtfertigungslehre zeigt sich uns die auf dem Boden der scholastischen Theologie erwachsene und mit ihren Anschauungen vom Heil arbeitende Reaktion gegen die reformatorische Glaubenspredigt. Aber mag immerhin zugegeben werden, dass sich hier gegenüber der geschichtlich verständlichen aber trotzdem einseitigen Betonung des Religiösen von seiten der Reformatoren ein berechtigtes sittliches Interesse geltend macht: die Art, in der dies geschieht, muss ihrerseits wiederum der Religion den Todesstoss versetzen und ist auch nicht imstande, dem wahren Wesen der Sittlichkeit gerecht zu werden.

Ein Vergleich der Theologie Mensings mit der mittelalterlichen Scholastik hat gezeigt, dass Mensing sich nirgends über katholische Anschauungen hinaus dem Protestantismus genähert hat. Im Gegenteil: die Polemik hat vielmehr eine deutliche Herausstellung z. T. sogar eine Verschärfung der Gegensätze zur Folge gehabt. Jenes gilt von Mensings Beurteilung der Sünde als freier Tat des Menschen, dies von seiner Vergröberung des Verdienstbegriffs. In höherem Grade also als die spätmittelalterliche Scholastik, die noch nicht unter der Einwirkung des Gegensatzes stand, wird deshalb Mensings Theologie geeignet sein uns zu zeigen, wo in erster Linie die Differenzen zwischen evangelischem und katholischem Verständnis des Heils liegen, und wie die Polemik unsrer Reformatoren geschichtlich zu würdigen ist. Stellen der Apologie wie 58,43,[1]) wo sich Melanchthon mit der katholischen Sündenlehre, 70,60 und 67,41, wo er sich mit der Verdienstlehre, 63,20; 71,63. 65; 74,79, wo er sich mit der katholischen Gnadenlehre auseinandersetzt, sind nach dem über Mensing gesagten ohne weiteres verständlich, und von da aus ergibt

[1]) Zur Zitierungsweise vgl. oben pg. 2.

sich, wie eine spätere Abhandlung über die Erbsünden- und Rechtfertigungslehre der Apologie zeigen wird, ungezwungen und auf dem methodisch sichersten Wege das rechte Verständnis für Melanchthons eigene Anschauungen über diese Lehrpunkte. Auf die vorliegende Darstellung der Theologie Mensings sowie auf die Anschauungen seiner gleichzeitigen Glaubensgenossen und Mitstreiter wird dabei zurückzugreifen sein, um die Polemik Melanchthons im einzelnen verständlich zu machen. In diesem Sinne will diese Abhandlung eine Vorarbeit sein und als solche ein Beitrag zum Verständnis der Theologie unsrer Reformatoren.

Inhaltsübersicht.

	Seite
Vorbemerkung	1— 3
Mensings Leben und Schriften	3— 62
Bis zum Weggange aus Magdeburg (1524)	3— 5
Mensing als Hofprediger in Dessau (1524—1528)	5— 39
Als Professor und Prediger in Frankfurt a/O. (1529 bis 1537)	39— 57
Als Weihbischof von Halberstadt und Ordensprovinzial (1537—1541?)	57— 58
Mensing als polemischer Schriftsteller	59— 62
Mensings Erbsünden- und Rechtfertigungslehre	63—108
Die Lehre von der Erbsünde	63— 74
Die Lehre von der Rechtfertigung	74—100
Mensings Anschauung vom Verhältnis des Menschen zu Gott	74— 78
Die darauf sich gründende Rechtfertigungslehre	78— 88
Die Bedeutung des Glaubens für die Rechtfertigung	88— 92
Meritum und gratia infusa als Grundbegriffe der Rechtfertigungslehre Mensings	91—100
Mensings Verhältnis zur Scholastik des Mittelalters und zur gleichzeitigen protestantischen Theologie	100—108
Schlussbemerkung	108—109

Thesen.

1. Die Rechtfertigungslehre der Apologie ist nicht von der Terminologie aus zu verstehen, sondern von dem Gegensatze aus, der zwischen evangelischer und katholischer Auffassung vom Wesen der Gnade und vom Verhältnis des Menschen zu Gott besteht.

2. Jede Lehre von der Sünde, die von dem Grundsatze ausgeht, dass nur die freiwillige Tat des Menschen als Sünde gewertet werden darf, drängt über die Reformation zum mittelalterlichen Katholizismus zurück.

3. In Hiob 19 v. 23 ss ist die Erwartung auf ein Schauen Gottes vor dem Tode ausgesprochen.

4. Die historische Wissenschaft ist ausserstande, eine Charakterzeichnung des Christus der Geschichte im Unterschiede von dem Christusbilde der Urgemeinde zu geben.

5. Ein Überwältigtwerden von dem Bilde Christi ohne die gleichzeitige Überzeugung, unter der Einwirkung des lebendigen Christus zu stehen, ist eine Selbsttäuschung.

6. Die Taufe hat in der evangelischen Kirche den Charakter der Gemeindehandlung zu tragen.

Lebenslauf.

Als dritter Sohn des inzwischen verstorbenen Kantors und Volksschullehrers Heinrich Warko und seiner Ehefrau Marie geb. Zestermann bin ich Heinrich Alexander Warko am 16. Juli 1878 zu Meuselwitz (Kreis Görlitz) geboren. Meine Schulbildung empfing ich zuerst in der Volksschule meines Vaters. Ostern 1888 trat ich in die Sexta des Königlichen Gymnasiums zu Bunzlau ein, das ich 1897, nachdem ich zugleich 9 Jahre lang der Königl. Waisen- und Schulanstalt als Alumnus angehört hatte, nach bestandenem Abiturientenexamen verliess. Seit Ostern 1897 studierte ich in Erlangen (2 Sem.), in Halle (4 Sem.) und in Breslau (1 Sem.). Im April 1901 bestand ich mein erstes theologisches Examen und wurde nach halbjährigem Aufenthalte im Elternhause Oktober 1901 in das Königliche Predigerseminar zu Wittenberg aufgenommen, dem ich bis Oktober 1903 angehörte.

Während meiner Studienzeit besuchte ich die Vorlesungen und Seminare bei folgenden akademischen Lehrern:

Beyschlag, Class, Falckenberg, Haupt, Hering, Kautzsch, Kawerau, Kähler, Kolde, Loofs, Lotz, Reischle, Riehl, Rothstein, Schulze, Stange, Steuernagel, Warneck, Zahn.

Während meiner Wittenberger Zeit nahm ich an den theologischen und pädagogischen Übungen und Vorlesungen der Herren Sup. D. *Quandt*, Prof. D. *Reinicke* und Lic. theol. *Seitz* teil.

Allen meinen hochverehrten Lehrern, im besonderen Herrn Prof. D. *Stange* spreche ich meinen herzlichen Dank aus für die Förderung, die ich von ihnen allen erhalten habe.